

JC121  
.A983



Division JC121

Section . A1S3





*H. L.*

# Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus.

Von

Dr. sc. pol. Otto Schilling.

*R III*

Freiburg im Breisgau.

Herdersche Verlags handlung.

1910.

Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.









Die Staats- und Soziallehre  
des hl. Augustinus.



# Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus.

Von

Dr sc. pol. Otto Schilling.



---

Freiburg im Breisgau.  
Herdersche Verlags handlung.  
1910.

Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Imprimatur.

*Friburgi Brisgoviae*, die 3 Octobris 1910.

‡ **Thomas**, Archiep̃ps.

---

Von demselben Verfasser ist im gleichen Verlage erschienen:

Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage. gr. 8° (XIV u. 224) 1908. M 4.—; geb. in Leinwand M 4.80

---

Alle Rechte vorbehalten.

## V o r w o r t.

13/12

Die Anregung zu vorliegender Schrift wurde dem Verfasser während eines Studienaufenthaltes zu Berlin im Sommersemester 1909 von Herrn Professor Dr Seeberg gegeben. Es sei gestattet, dem edeln, liebenswürdigen Gelehrten auch an dieser Stelle innigsten Dank auszusprechen.

In zweiter Linie weiß sich Verfasser zu Dank verpflichtet Herrn Professor Dr Böhlmann-München, dessen Vorlesungen über die Geschichte der sozialen Frage in der antiken Welt (Wintersemester 1909/10) ihm reiche Belehrung boten.

Als die Arbeit bereits im wesentlichen vollendet war, erschien in den Sdralschen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“ (Bd IX, Hft 1, Breslau 1909) ein Essai von B. Seidel über einen Teil des Themas, nämlich über die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus. Eine nachträgliche Durchsicht der beachtenswerten Studie ließ eine Abänderung der gewonnenen Ergebnisse nicht als notwendig erscheinen.

Im Literaturverzeichnis wurden einige Autoren nicht genannt, weil sie entweder nichts Neues bieten oder weil sie gar zu frei konstruieren.

Möge auch diese Arbeit gleich der vorausgegangenen (Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Herder 1908) eine gütige Aufnahme finden.

Rirchheim u. L. (Württemberg), im September 1910.

Der Verfasser.



# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort . . . . .	v
Verzeichnis der hauptsächlich benützten Literatur . . . . .	ix
<b>Erster Abschnitt. Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Römerreich.</b>	
§ 1. Die politischen Verhältnisse . . . . .	1
§ 2. Die Verfassung und Verwaltung . . . . .	3
§ 3. Die Religionspolitik der christlichen Kaiser . . . . .	8
§ 4. Die wirtschaftlichen, sozialen und sittlichen Verhältnisse im Reich . . . . .	18
<b>Zweiter Abschnitt. Die Staatslehre des hl. Augustinus.</b>	
§ 5. Begriff des Staates . . . . .	25
§ 6. Das Wesen des Staates . . . . .	29
§ 7. Der sittliche Charakter des Staates . . . . .	34
§ 8. Der Ursprung des Staates . . . . .	45
§ 9. Die Berechtigung der Staatsgewalt . . . . .	63
§ 10. Der Zweck des Staates . . . . .	66
§ 11. Der Kaiser . . . . .	76
§ 12. Das Ideal des Herrschers . . . . .	82
§ 13. Das Christentum und die Staatspolitik (insbesondere die Kriegführung) . . . . .	86
§ 14. Der christliche Staat . . . . .	93
<b>Dritter Abschnitt. Staat und Kirche.</b>	
§ 15. Das Verhältnis von Staat und Kirche im allgemeinen . . . . .	106
§ 16. Die Schutzpflicht des Staates . . . . .	112
§ 17. Die Frage der Superiorität . . . . .	136
<b>Vierter Abschnitt. Die verschiedenen Ordnungen im Staate.</b>	
§ 18. Die Rechtsordnung . . . . .	154
§ 19. Ehe und Familie . . . . .	189
§ 20. Die soziale Ordnung . . . . .	197
§ 21. Die wirtschaftliche Ordnung . . . . .	242
<b>Fünfter Abschnitt. Historische Bedeutung und Würdigung der augustiniſchen Staatslehre.</b>	
§ 22. Die historische Bedeutung der augustiniſchen Staatslehre . . . . .	254
§ 23. Würdigung der augustiniſchen Staatslehre . . . . .	264
Register . . . . .	273





## Verzeichniß der hauptsächlich benützten Literatur.

- Bindemann C., Der heilige Augustinus III 1, Greifswald 1869.
- Böhringer F. und P., Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo, 1, Stuttgart 1877.
- Bonhöffer A., Die Ethik des Stoikers Epiktet II, Stuttgart 1894.
- Buß F., Über den Einfluß des Christentums auf Recht und Staat von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart I, Freiburg i. B. 1841.
- Cathrein B., Recht, Naturrecht und positives Recht, Freiburg i. B. 1909.
- Dorner A., Augustinus, Berlin 1873.
- Dyhoff A., Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897.
- Förster F., Die Staatslehre des Mittelalters, in Allgemeine Monatschrift für Wissenschaft und Literatur, Braunschweig 1853, 832 ff 922 ff.
- Gierke O., Das deutsche Genossenschaftsrecht III, Berlin 1881.
- Hergentröther Ph., Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung I und II, Freiburg i. B. 1872.
- Hertling G., Augustin. (Der Untergang der antiken Kultur.) 8. und 9. Tausend, München 1904.
- „Augustinus“, Art. im Staatslexikon, herausgeg. von J. Bachem I<sup>3</sup>, Freiburg i. B. 1908, 435 ff.
- Hildenbrand K., Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. I: Das klassische Altertum, Leipzig 1860.
- Hundeshausen C. B., Über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, in Zeitschrift für Kirchenrecht, herausgeg. von R. Dove, 1. Jahrg., Berlin 1861, 232 ff.
- Kolbe F., Das Staatsideal des Mittelalters I, Berlin 1902 (Progr.).
- Mausbach J., Die Ethik des hl. Augustinus I und II, Freiburg i. B. 1909.
- Reuter H., Augustinische Studien, Gotha 1887.
- Ribbeck F., Donatus und Augustinus, Elberfeld 1858.
- Richter H., Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (375—388), Berlin 1865.
- Riffel C., Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Von der Gründung des Christentums bis auf Justinian I., Mainz 1836.
- Schmidt H., Des Augustinus Lehre von der Kirche, in Jahrbücher für deutsche Theologie VI, Gotha 1861, 197 ff.
- Origenes und Augustinus als Apologeten, ebd. VIII, Gotha 1863, 283 ff.
- Die eschatologischen Lehrstücke, ebd. XIII, Gotha 1868, 593 ff.
- Schulze W., Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I und II, Jena 1887 1892.
- Stahl Fr. J., Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht I<sup>2</sup>, Heidelberg 1878.

- Troeltsch E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen, in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, herausgeg. von W. Sombart, M. Weber und E. Jaffé XXVI, Tübingen 1908, 1 ff. 292 ff 649 ff.
- Voigt M., Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer, Leipzig 1856.
- Walter F., Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart, Bonn 1863.

Für De civitate Dei wurde die Ausgabe von E. Hoffmann, vol. I Vindobonae 1896; vol. II 1900, benützt; im übrigen wird nach Migne zitiert.

---

## Erster Abschnitt.

# Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Römerreich.

### § 1. Die politischen Verhältnisse<sup>1</sup>.

Augustinus kam im Jahre 391 nach Hippo, wo er von Bischof Valerius zum Priester geweiht wurde; einige Jahre später (395) ward er sein Mitbischof und bald darauf sein Nachfolger. Zu Beginn der Wirksamkeit des großen Mannes herrschte Valentinian II. (375—392) im Westen, während im Osten Kaiser Theodosius (379—395), der machtvoll in die Geschichte des Reiches eingriff, die Regierung führte. Die politische Lage des Imperiums war zur Zeit, da Augustinus zu Hippo wirkte, eine schlimme, und trotz aller Anstrengungen hervorragender Staatsmänner und Feldherren wollte es nicht gelingen, auch nur den Bestand des Reiches zu sichern, geschweige denn seinen alten Glanz und die frühere Festigkeit seines Gefüges wiederherzustellen. Selbst Theodosius I. vermochte den Verfall nicht abzuwenden. Der große Kaiser und Feldherr rettete für Valentinian II. die Herrschaft, indem er dessen Gegner Maximus 388 besiegte und die Verhältnisse ordnete. Ein zweites Mal griff der Kaiser ein, als der Franke Arbogast nach Ermordung Valentinians (392) den Eugenius zum Kaiser erhob. Der Sieg über den letzteren (394) machte den Theodosius zum Alleinherrscher.

Ihm folgten seine Söhne, der erst zehnjährige Honorius (395—423) und Arkadius, jener im Westen, dieser im Osten. Honorius stand unter der Vormundschaft des ausgezeichneten Feldherrn und Staatsmannes Stilicho; dem Kaiser Arkadius stand der schlaue Rufin zur Seite. Gerade diese Tatsache, daß die Politik nunmehr vornehmlich in der Hand einflußreicher Minister lag, die vielfach sich von ehrgeizigen Zwecken persönlicher Art leiten ließen, führte den endgültigen Bruch mit einer Tradition herbei, die mindestens als Fiktion sich immer noch behauptet hatte, den Bruch mit der Vorstellung nämlich, daß trotz einer Mehrzahl von Herrschern das Reich ein einheitliches Ganzes bilde. An diesem Gedanken hatte man festgehalten, als

<sup>1</sup> Hertling, Augustin. Bindemann 874 ff.

Schilling, Staats- u. Soziallehre.

Valentinian I. (364—375) seinen Bruder Valens zum Mitregenten erhob, und auch jetzt sollten die beiden Kaiser das Imperium gemeinsam innehaben. Jedoch schon 397 wurde die Fiktion zerstört. Den Anlaß boten die Kämpfe gegen die Goten. Die Westgoten hatten sich nämlich auf der Balkanhalbinsel, wo sie in großer Zahl ihre Wohnsitze hatten, unter Alarich gegen die römische Herrschaft erhoben. Der in Gallien gegen die dort andringenden Feinde siegreiche Stilicho rückte mit einem großen Heere heran; aber durch die Politik Rufins wurde Alarich gerettet; Kaiser Arkadius entzog Stilicho die oströmischen Truppen und befahl ihm, sein Gebiet zu verlassen. Als Alarich hierauf in Griechenland einfiel und das Land verheerte, nahm Arkadius in der Bedrängnis die von Stilicho angebotene Hilfe neuerdings an; dieser ließ aber nun seinerseits die in die Enge getriebenen Westgoten entkommen, worauf ihn der Kaiser als Reichsfeind erklären ließ. So standen sich denn kurze Zeit nach dem Tode des Theodosius die beiden Reichshälften in Feindschaft gegenüber.

Stilicho ließ es sich in der Folge angelegen sein, die inneren Verhältnisse des weströmischen Reiches zu verbessern und zu regeln; er griff ordnend und reformierend ein wie auf dem Gebiete der Verwaltung und des Rechtsschutzes, so auf dem des Verkehrs. Freilich konnte er nicht ungestört dieser großen, so notwendigen Aufgabe obliegen. In Afrika erhob sich der Maurenfürst Gildo, der Italien durch Abschneidung der Kornzufuhr in große Not versetzte; schließlich gelang es, den Aufstand niederzuwerfen. Noch größer war die Gefahr, die sich an den Namen Alarichs knüpfte. Stilicho vermochte zunächst durch Unterhandlungen notdürftig den Frieden zu erhalten; die gewonnene Frist benützte er, um Truppen gegen die Westgoten heranzuziehen; 402 und 403 schlug Stilicho die Feinde und trieb sie zurück; im nächsten Jahre hatte er gleichen Erfolg den Ostgoten gegenüber, die in Italien einfielen. Aber nun benützten Alanen und Vandalen die Gelegenheit, den Rhein zu überschreiten und in Gallien einzudringen; zu gleicher Zeit erhob sich in Britannien ein Usurpator. Infolge dieser Unglücksfälle entstand eine leidenschaftliche Erregung, der Stilicho zum Opfer fiel; er wurde 408 zu Ravenna als Hochverräter hingerichtet; seine Anhänger wurden verfolgt wie in Italien, so auch in Afrika, wo der bisherige Statthalter durch Heraclian ersetzt wurde. Alarich erneuerte im Jahre 408 seinen Angriff; mit Mühe gelang es dem Senate Roms, den Rückzug der Goten zu erkaufen. Als aber der Kaiser, der in der sichern Residenz Ravenna sich aufhielt, jedes Eingehen auf Verhandlungen mit Alarich verweigerte, ließ dieser den Altaluz zum Kaiser ausrufen; und da Honorius bei seiner ablehnenden Haltung beharrte, nahm der Westgotenkönig die Hauptstadt und gab sie einer dreitägigen Plünderung preis (410). Der frühe Tod Alarichs rettete das west-

römische Reich vom sofortigen Untergange. Sein Nachfolger ließ sich bestimmen, nach Gallien abzuziehen. An der günstigen Wendung der Dinge war der energische Feldherr Konstantius († 421) in hervorragendem Maße beteiligt; der Erfolg, womit er auch fernerhin in den Gang der Ereignisse eingriff, berechtigt zu dem Urteile, daß er nochmals das Abendland rettete.

Aber auf die Dauer war das Verderben doch nicht zu hemmen. Die Goten erhoben sich unter Theodorich, und in Spanien brachten die Vandalen dem römischen Heere eine schwere Niederlage bei. Die Lage war um so gefährlicher, da im weströmischen Reiche ein Usurpator Johannes (423—425) aufgetreten war; 425 gelang es, mit Hilfe des Kaisers Theodosius II. ihn zu überwinden. Placidia (die Schwester des Honorius und Witwe des Konstantius) konnte nunmehr für den erst vierjährigen Sohn, Valentinian III. (425—455), die Regierung übernehmen. Der tüchtige Feldherr Aëtius schlug die Goten und zwang sie zum Friedensschluß. In der Folge suchte der ehrgeizige Mann teilweise mit verwerflichen Mitteln und Intrigen am Hofe eine Stellung ähnlich jener Stilichos zu erringen. Um dies zu erreichen, verdächtigte er den einflußreichen Bonifatius, Statthalter von Afrika, bei der Kaiserin. Zur Rechenschaft gerufen, leistete dieser keine Folge, sondern veranlaßte die Vandalen, in Afrika einzufallen (429); sie vernichteten dort die römische Herrschaft und Kultur. Im Jahre 476 fand auch das weströmische Reich selbst nach ununterbrochenen Stürmen sein Ende.

## § 2. Die Verfassung und Verwaltung.

I. War der princeps<sup>1</sup> bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts wenigstens nominell nur Vertreter des *populus romanus* oder Beamter des Volkes, bekleidet mit der *tribunicia potestas* und dem dauernden *imperium*, d. h. zunächst dem Befehl über das Heer, mit der höchsten Gewalt nach innen und außen, so drängte die Entwicklung seit dieser Zeit infolge der äußerst schwierigen und gefährvollen politischen und sozialen Verhältnisse immer weiter. Wenn das Reich nicht zersplittert werden und in die Brüche gehen sollte, mußte die kaiserliche Kompetenz noch gesteigert und dadurch noch mehr gefestigt werden. Diokletian und Konstantin waren berufen, das Werk durchzuführen und zu vollenden. Der Kaiser wird absoluter Monarch mit dem souveränen Recht der Gesetzgebung; in dem überchwenglichen Sprachgebrauch spiegeln sich die Vorstellungen von der unbeschränkten kaiserlichen Macht; sie ist der göttlichen ähnlich (*numen divinum*); alles, was von seiner Autorität ausgeht oder ihr zu dienen hat (*palatium* usw.), wird als „*sacrum*“ betrachtet. Erblich wurde jedoch die Würde nicht; die letzte

<sup>1</sup> Gierke III 49 ff.

Entscheidung lag in der Hand des Heeres. Das Reich war ja bereits unter Septimius Severus ein Militärstaat geworden, eine Entwicklung, die Diokletian zum Abschluß brachte<sup>1</sup>.

Die absolute Machtbefugnis des Herrschers hatte naturgemäß eine gewisse Nivellierung in der Untertanenmasse zur Folge. Wo alle dienten, mußte der Unterschied besonders zwischen Freien und Sklaven an Schroffheit verlieren. Der Unterschied zwischen römischen Bürgern und jenen, die des Bürgerrechts entbehrten, war bereits durch Caracalla 212 aufgehoben worden, der allen Gemeinden, d. h. allen freien Gemeindebürgern, die Vergünstigung erteilte, eine Maßregel, die das römische Recht in Reichsrecht verwandelte.

Der Satz von der absoluten Herrschermacht der Kaiser bedarf übrigens einer Einschränkung<sup>2</sup>. Tatsächlich ist es den Kaisern durchaus nicht immer gelungen, auf allen Gebieten diese Machtbefugnis zu entfalten und zu verwirklichen. Sowohl die Geschichte der Glaubensstreitigkeiten wie jene der Unterdrückung des Heidentums zeigt deutlich, daß der Herrscher zuweilen seinen Willen teils gegen die Beamtenschaft, teils gegen das Volk und die Bischöfe nicht imstande war durchzusetzen. Das Volk ist zur Zeit eines Ambrosius und Augustinus nicht mehr die träge Masse, die sich vom Imperator blind und willenlos lenken läßt; vielmehr offenbart sich in der Bevölkerung wieder Energie und Selbstbewußtsein. Gegen die Donatisten wurden zahlreiche Gesetze erlassen; die Bischöfe sollten verbannt, die Kirchen ihnen genommen werden; tatsächlich wurde ihre Macht und ihre Zahl immer größer, und jahrzehntelang scheiterte die Ausführung der Gesetze an der Widerstandskraft des Volkes. Und wie wenig absolut die Herrschermacht war, beweist auch der Konflikt zwischen Bischof Ambrosius in Mailand und Valentinian II.; der Bischof setzte, gestützt auf das Volk, seinen Willen durch und verweigerte dem arianischen Kaiser erfolgreich die Übergabe einer katholischen Kirche.

II. Die Verwaltungsorganisation des ungeheuren Reiches war die glänzende Tat Diokletians und Konstantins.

1. Das Staatsgebiet wurde unter lokaler und sachlicher Scheidung zwischen militärischer Gewalt und Zivilgewalt neu eingeteilt; letztere hat zugleich die Rechtsprechung inne. Nach dem Gesichtspunkt der Zivilverwaltung zerfiel das Reich in vier Präfecturen unter dem praefectus praetorio (Italien, Gallien, Orient, Syrien); sie bestehen wiederum aus 14 Diözesen unter vicarii und 116 Provinzen unter rectores.

2. Gegenüber dem princeps legibus solutus<sup>3</sup> erhielt das Beamtentum lediglich delegatären Charakter. Das römische Staatsrecht wurde schließlich

<sup>1</sup> Cyprius 1 29.

<sup>2</sup> Richter 305 ff 603 ff.

<sup>3</sup> L. 31, D. 1, 3. Nov. Inst. 105, 2, § 4. Die Formel des Absolutismus hatte zunächst noch eine eingeschränkte Bedeutung, später verschwand diese Einschränkung.

eine bloße Verwaltungsordnung. Der Kaiser ist die verkörperte Allgemeinheit, die *lex animata*<sup>1</sup>. Mit klarem Blick hatte Diokletian erkannt, daß der allgemeinen Auflösung und der Erschöpfung nach den blutigen Kriegen des 3. Jahrhunderts nur durch ein bis ins einzelne geordnetes und ausgebildetes Beamtensystem entgegengewirkt werden könne. So entwickelte sich eine reichgegliederte Bureaukratie als Verbindung zwischen Kaiser und Volk. Die Ämter schieden sich in *dignitates* (höhere) und *officia, militiae* (niedere); die ersteren waren in der Regel von einjähriger Dauer, die letzteren dauernd, erblich und veräußerlich.

3. Die Besteuerung wurde durch Diokletian eine einheitliche im ganzen Reiche. Die Grundsteuer bildete die Basis, die andern Steuern dienten zur Ergänzung. Die *possessores* (d. h. die Grundbesitzer) bezahlten im wesentlichen die Grundsteuer; die Gewerbetreibenden, worunter schließlich alle Erwerbenden verstanden wurden, entrichteten eine Erwerbssteuer; die Erwerbslosen blieben unbesteuert, und die Kopfsteuer beschränkte sich so zuletzt auf die *coloni*. Dies sind im großen und ganzen die Züge des Steuersystems, wie es sich aus den Rechtsquellen der konstantinischen Zeit erschließen läßt<sup>2</sup>.

4. So bewundernswert und genial indessen die ganze Reorganisation der Verwaltung sein mochte, so war doch auch sie bloß imstande, den Verfall des Reiches für einige Zeit aufzuhalten. Überdies wurde der Erfolg des Werkes durch verschiedene Umstände abgeschwächt.

a) Wären die Vertreter des Beamtentums in der Mehrzahl gewissenhafte, gerechte und pflichttreue Männer gewesen, so hätte die Schöpfung Diokletians und Konstantins auf die Dauer segensreich wirken müssen. Allein der größere Teil war korrumpiert<sup>3</sup>. Ehrgeiz, Habgucht, Hochmut und Hartherzigkeit, Intrigen aller Art verbunden mit kriecherischer Schmeichelei gegen den Fürsten, waren unter der Beamtenschaft weit verbreitet. Diokletian sollte recht behalten mit seiner Klage, daß die Kaiser zumeist das Gute wollten und ihr Bestes taten, daß jedoch die Nichtswürdigkeit ihrer Beamten sie oft in gutem Glauben das Schlimmste tun ließ. Immer wieder traten da und dort die Folgen der gewissenlosesten Ausbeutung zutage, und es war oft schwer genug, den Schaden einigermaßen auszugleichen. Diese Übelstände wurden noch verschärft durch gewisse Fehler, die mit dem System selbst verbunden waren.

b) Infolge der reichen Gliederung und Abstufung der Bureaukratie wurde die Regierungstätigkeit schwerfällig und umständlich. Auch lag in dem bis ins kleinste entwickelten und bis in die unbedeutendsten sozialen

<sup>1</sup> Nov. Iust. 105, 2, § 4.

<sup>2</sup> J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung II<sup>2</sup>, Leipzig 1884, 234 ff.

<sup>3</sup> Richter 8 f.

Angelegenheiten des einzelnen hineinreichenden bürokratischen System die weitere Gefahr, daß der selbständige Wille der Bevölkerung und das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit allzusehr geschwächt wurde. Und andererseits war es für den Kaiser trotz des gewaltigen Apparates, mochte er noch so aufrichtig bestrebt sein, für das Wohl des Volkes zu sorgen, äußerst schwer, für Gerechtigkeit und für die Wohlfahrt der Untertanen die dienlichen Bestimmungen zu treffen. „Nichts ist schwieriger“, klagt bereits Diokletian<sup>1</sup>, „als gut zu regieren; vier oder fünf vereinigen sich zu einer Kabale, den Kaiser zu betrügen; sie stellen ihm vor, wie zu entscheiden sei; der Kaiser, im Palast eingeschlossen, kennt die Wahrheit nicht, er ist genötigt, nur das zu wissen, was jene ihm sagen: so setzt er unwürdige Beamte ein und entfernt die würdigen, die ihre Stelle behalten müßten; der klügste, beste Imperator wird verkauft.“ Solches Ränkespiel wurde, wie in diesen Worten angedeutet ist, dadurch wesentlich erleichtert, daß die Kaiser, belehrt durch schlimme Erfahrung, sich nach orientalischer Art vom Volke absonderten, um sich unnahbar zu machen. Erschien der Kaiser in der Öffentlichkeit, so geschah dies unter äußerster Prachtentfaltung, wodurch die verflachten Gemüter mit Ehrfurcht erfüllt werden sollten. Diese Gepflogenheiten werden zur Zeit des Honorius und Arkadius zur feststehenden Sitte; hinter ihr verbirgt sich von da an die Schwäche des Kaisertums<sup>2</sup>.

c) Ein weiterer Fehler des Systems lag in der Abhängigkeit der Gerichte von den höheren Magistraten. Die Folgen einer solchen Abhängigkeit konnten nicht ausbleiben, zumal zu einer Zeit, die so wenig sittliche Kraft im Beamtentum aufzuweisen hatte. So ist denn auch das Bild, das Ammianus Marcellinus (ca 330—400) von der damaligen Rechtspflege zeichnet, ein sehr düsteres. Er wirft den Richtern Bestechlichkeit und Gewissenlosigkeit vor und brandmarkt die beispiellose Härte des Gerichtsverfahrens. „Die ganze Barbarei, in welche die Zivilisation umgeschlagen war, steht in der Rechtsgeschichte dieser Periode zu lesen.“<sup>3</sup> Insbesondere spielte die Folter eine traurige Rolle. Auch für die Zeugen stand sie bereit; tausend Unschuldige gestanden alles, um durch den Tod von den Qualen befreit zu werden. Kaum etwas anderes lag so im argen wie die römische Justiz<sup>4</sup>. Die Gerichte waren selbst unter wohlmeinenden Richtern sehr selten die Tempel des Rechtes, sondern Schlingen und Gruben, aus denen die Ungarnten erst nach vielen Jahren, ausgezogen bis auf's Mark, entkamen<sup>5</sup>. Dazu trugen, wie Ammianus berichtet, besonders die vom Staat angestellten Advokaten, ohne die keine Verhandlung geführt werden konnte, bei.

<sup>1</sup> Richter 7 j.<sup>2</sup> Schülke I 338.<sup>3</sup> Richter 10 j.<sup>4</sup> Gbd. 362.<sup>5</sup> Amm. Marc. 30, 4.



III. Alle diese Übelstände mußten das moralische Ansehen des Staates in bedenklichster Weise schädigen. Je mehr dies geschah, und je mehr der Staat an Sympathie bei den Bürgern einbüßte, um so freudiger wandten sich die Herzen der neuen Macht im Staate, der Kirche, zu. Ihr Ansehen gewann noch bedeutend durch die Tatsache, daß es gerade die besten, edelsten und tüchtigsten Persönlichkeiten waren, die sich ganz in den Dienst der Kirche stellten, sowie durch den Umstand, daß auch der Staat selbst die Hand bot, deren Einfluß zu steigern, indem ihr eine Reihe Privilegien und äußere Machtmittel übertragen wurden. Vor allem statteten die Kaiser das bischöfliche Forum in liberalster Weise mit wichtigen Kompetenzen aus. Konstantin hatte das auf die Weisung des Apostels Paulus<sup>1</sup> zurückzuführende Institut des bischöflichen Schiedsrichteramtes vorgefunden; der Kaiser sanktionierte den frommen Brauch und bestimmte, daß eine Appellation nicht mehr zulässig sein sollte, wenn der Bischof entschieden hatte. Das Urteil der Bischöfe wurde so dem der Gerichte gleichgestellt; ja sie wurden insofern über den ordentlichen Richter gesetzt, als der richterliche Schiedsspruch nicht rechtsverbindlich war. Wer die Entscheidung des bischöflichen Gerichtes anrufen, *tenetur iure forte non ecclesiastico, sed principum saeculi, qui tantum detulerunt ecclesiae, ut quidquid in ea iudicatum fuerit, dissolvi non possit*<sup>2</sup>. Verschiedene Gründe wirkten zusammen, die Stellung des Bischofs als eines ordentlichen Schiedsrichters zu befestigen und höchst einflußreich zu machen; genoß doch der kirchliche Würdenträger, ganz abgesehen von seiner Autorität, die er als solcher besaß, um nur eines hervorzuheben, den Ruf eines der mildesten, gerechtesten und frömmsten Männer der Provinz<sup>3</sup>, und zwar in der Regel mit Recht. So war der Bischofsitz zugleich ein Gerichtshof; Prozesse um ein paar Drachmen wurden da entschieden, ebenso wie solche um bedeutende Vermögenswerte, und zwar wohl nicht selten dadurch, daß die streitenden Parteien unter dem Einfluß des Bischofs sich verglichen. Auch insofern zeichnete sich das Verfahren vorteilhaft aus, daß die Tortur und ihre ausgesucht grausamen Prozeduren in Wegfall kamen und an ihre Stelle die freundlich väterliche Ermahnung trat<sup>4</sup>. Von Augustinus ist bekannt, daß er von Rechtsuchenden ganze Tage lang in Anspruch genommen wurde und kaum einige Augenblicke zur Sammlung und zu der ihm so sehr am Herzen liegenden geistigen Beschäftigung gelangen konnte. Er klagt über diese Last, und nur das Gebot des Apostels

<sup>1</sup> 1 Kor 6, 1 ff.

<sup>2</sup> Aug., En. in Ps. 25, 13 (Migne, P. L. XXXVI 196).

<sup>3</sup> Richter 358.

<sup>4</sup> Richter 360. Augustinus bemerkt übrigens, daß die Bischöfe häufig die Prügelstrafe in Anwendung brachten (Ep. 133, 2: M. XXXIII 509).

vermag ihn zu bestimmen, sich ihrer nicht zu entledigen<sup>1</sup>. Ambrosius hatte den Satz aufgestellt, in *causis pecuniariis intervenire non est sacerdotis*<sup>2</sup>. Beweise, daß die Kirche sich zu jenem Amte nicht drängte, und ein Beitrag zu dem Beweise, daß es eben der Zug der historischen, durch die mißlichen Verhältnisse herbeigeführten Notwendigkeit war, die Kirche mehr und mehr mit Macht zu umkleiden und mit Kompetenzen auszustatten und dadurch ihr Geschick allmählich von dem des Staates loszulösen und sie selbständig zu machen, so daß sie schließlich imstande war, aus dem zusammenbrechenden Staate zu retten, was noch zu retten war, ohne selbst in seinen Ruin verwickelt zu werden.

Die Machtstellung des Bischofs steigerte sich noch infolge des Institutes der pflichtmäßigen Interzession, wodurch der Einfluß des Bischofs auf das öffentliche Recht gesichert wurde. Auch erhielten die Bischöfe die Befugnis, wöchentlich die Gefängnisse zu besuchen und Vergehen, Stand und Behandlung der Gefangenen festzustellen<sup>3</sup>; die staatliche Justiz ward so kirchlicher Aufsicht unterworfen.

### § 3. Die Religionspolitik der christlichen Kaiser.

I. Der Religionspolitik der christlichen Kaiser liegt die Anschauung zugrunde, daß die Religion die Basis der staatlichen Gemeinschaft und die Garantie der allgemeinen Wohlfahrt bilde<sup>4</sup>. Auch Julian ließ sich bei seinen Reformbestrebungen von diesem Prinzip leiten: *ὁθεὺν χροῖ τῶν τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ θεοσεβείῃ ἀνδράς τε καὶ πόλεις*<sup>5</sup>. Ein typisches Beispiel für jene Auffassung enthält das Schreiben des Kaisers Theodosius II. an die Metropolen, wodurch diese zur Synode nach Ephesus berufen wurden. „Der Bestand unseres Staates“, so führt der Kaiser aus, „ist bedingt von der Religion, und es herrscht hier eine enge Verwandtschaft und Verknüpfung; denn die Ordnungen hängen miteinander zusammen und jede wird durch das Gedeihen der andern gefördert, so daß die wahre Religion durch die Gerechtigkeit, der Staat aber durch beide zusammengehalten blüht. Da wir von Gott gesetzt sind zu herrschen und die Verbindung der Religion und des Wohles der Untertanen sind (*σύνδεσμοι*), so bewahren wir die Verknüpfung dieser Ordnungen unverbrüchlich, indem wir zwischen der Vor-

<sup>1</sup> En. in Ps. 118, sermo 24, 3 (Migne, P. L. XXXVII 1570). De op. Monach. 29, 37 (M. XL 756 f): Quibus nos molestiis idem affixit apostolus (1 Cor 6, 4 ff)

<sup>2</sup> De off. 3, 9, 59 (M. XVI 162).

<sup>3</sup> Cod. Theod. 9, 38, 3 ff.

<sup>4</sup> Cod. Theod. 16, 2, 1; 16, 2, 4 f. Euseb., Hist. eccl. 10, 5, 21 (Migne, P. Gr. XX 888).

<sup>5</sup> Ep. 7. Er erhoffte das Heil vom religionsphilosophischen System des Neuplatonismus, dessen Ideen er mit christlichen vermengt; Schulze I 123 ff.

sehung und den Menschen vermitteln. Jener dienen wir zur Beförderung des Staates; in allem aber tragen wir Sorge für die Untertanen und geben uns Mühe, daß sie fromm leben und wandeln, wie es den Frommen geziemt, auf beides gebührend achtend; wer sich um das eine bekümmert, muß ähnlich auf das andere bedacht sein. Es ist daher unser Hauptbestreben, daß der kirchliche Zustand Gottes würdig und unsern Zeiten angepaßt erhalten werde, in der Eintracht aller ohne Störung und bei dem Frieden in kirchlichen Dingen ohne Aufruhr sei, daß die Religion ohne Makel und die im Klerus und Hohenpriestertum Wirkenden von allem Tadel im Leben befreit seien.“<sup>1</sup>

Es handelt sich hier augenscheinlich um eine Tradition, deren grundlegende Idee übrigens nicht erst das Christentum in die Welt gebracht hat; die Religion bildete von jeher „einen wesentlichen Artikel im Bewußtsein des römischen Volkes“<sup>2</sup>; nach letzterer Auffassung galt der Priester als *servus publicus* und der Angriff auf die Religion folgerichtig als Angriff gegen den Staat selbst. Gestützt und genährt wurden diese Vorstellungen durch den alten römischen Glauben, daß die religiöse Tugend Rom groß gemacht habe. In der Gegenwart aber mußte die ehrfurchtsvolle Schätzung der Religion aufs neue mächtig aufleben; denn je weniger das ganze politische und soziale Leben befriedigen konnte, in um so höherem Maße wandten sich naturgemäß die Sympathien und zugleich die Hoffnungen der Religion zu; um so bereitwilliger mußten aber auch verständige und edlere Herrscher sein, diesem Faktor im Staatsleben die ihm nach herkömmlicher und vollends nach christlicher Anschauung gebührende einflußreiche Stellung einzuräumen.

Die zweite leitende und mit dem erwähnten Prinzip zusammenhängende Idee ist die der notwendigen Einheit des Glaubens, die von Konstantin an einen der wichtigsten Sätze im Regierungsprogramm der christlichen Kaiser zu bilden pflegt. Schon Augustinus rühmt diese Bestrebungen des ersten christlichen Kaisers, die Einheit des christlichen Namens herzustellen (*pro christiani nominis unitate iustissime iudicans*<sup>3</sup>). Ein Kaiser, ein Reich, ein Glaube — diese Forderung stand nicht nur in den katholischen Kreisen fest<sup>4</sup>, sondern auch bei den Häretikern<sup>5</sup>, die sich deshalb angelegentlich um die Gunst des Kaisers bemühten, und sobald sie die Macht besaßen, auf

<sup>1</sup> F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 45 ff; vgl. 47. Riffel 343 ff.      <sup>2</sup> Schulze I 28.

<sup>3</sup> C. lit. Petil. 2, 92, 203 (Migne, P. L. XLIII 324). Vgl. Euseb., Hist. eccl. 10, 5 (Migne, P. Gr. XX 888).

<sup>4</sup> Vgl. Aug., In Ioann. ev. 11, 14 (Migne, P. L. XXXV 1483); Ep. 155, 17 (M. XXXIII 673); Optatus, De schism. Donat. 3, 9 (M. XI 1019 ff).

<sup>5</sup> Richter 326.

ihre Weise das Ideal der Zeit durchzusetzen und die Gegner in ihre Einheit hineinzuzwingen sich bestrebten. Um die Einheit im Glauben herzustellen, beriefen die Kaiser die Synoden, die von ihnen als das kompetente Organ zur Entscheidung der bestrittenen Glaubenspunkte betrachtet wurden. Der Kaiser nahm das Recht in Anspruch, nicht nur die Synode zu berufen, sondern auch die Beschlüsse zu bestätigen, wodurch sie Gesetzeskraft erlangten — bei den Verhältnissen, wie sie damals beschaffen waren, die einzige Möglichkeit, die Versammlung der Bischöfe zu bewerkstelligen und die entstandenen Meinungsverschiedenheiten zu beseitigen. In der Theorie hielten die Kaiser daran fest, daß es Sache der Bischöfe sei, in Glaubenssachen zu entscheiden; in der Theorie freilich konsequenter als in der Praxis. So hat Konstantius seine Ansichten für Dogmen erklärt und ihre Anerkennung zu erzwingen versucht, und wie sich vollends Justinian in Glaubenssachen einmischte, ist eine bekannte Tatsache. War der Streit durch die Synode erledigt und ihr Beschluß vom Kaiser bestätigt, so sah es der letztere als seine Aufgabe an, nunmehr die Einheit des Glaubens zu erzwingen. Da die kirchlichen Organe dieses Recht nicht nur nicht in Frage stellten oder bestritten, sondern vielmehr auch ihrerseits als selbstverständlich betrachteten und gegen Einwände rechtfertigten, so ergab sich zwischen den christlichen Kaisern und der Kirche eine völlige Harmonie; die Bischöfe riefen vielfach den Herrscher zum Schutze des bedrängten Glaubens auf, und diese beeilten sich in der Regel, der Bitte zu willfahren, wenn sie ihr nicht bereits zuvor gekommen waren. So tauchte die Frage der Kompetenzverteilung überhaupt nicht auf; beide Gewalten wetteiferten miteinander in Erstrebung desselben Zieles, die Einheit des Glaubens herzustellen.

II. Die Religionspolitik der christlichen Kaiser von Konstantin an bis zum Ende der hier in Betracht kommenden Periode ist im allgemeinen durch diese Grundsätze bestimmt. Bei Darlegung dieser Politik ist jedoch zugleich auch auf das Verhalten der weltlichen Gewalt gegen das Heidentum ein Blick zu werfen, schon aus dem Grunde, weil das Vorgehen gegen die alte Religion für die Trennung von Staat und Heidentum, die ja eng verknüpft waren, von großer Bedeutung ist.

1. Konstantin der Große († 337) eröffnete seine Religionspolitik mit dem berühmten Toleranzedikt von Mailand<sup>1</sup> (313). Den gleichen Genuß des Friedens und der Ruhe wie die Gläubigen sollen die Irrenden froh genießen<sup>2</sup>. Denn diese Wiederaufrichtung des Gemeinwesens ist zugleich

<sup>1</sup> Euseb., Hist. eccl. 10, 5 (Migne, P. Gr. XX 830 ff).

<sup>2</sup> Qui autem gentilitatis errore implicati sunt, ipsi quoque eandem cum fidelibus pacis et quietis oblectationem laeti percipiant. Haec enim communionis ac societatis mutuae reparatio ad homines in rectam viam reducendos plurimum valet.

dazu geeignet, auf den rechten Weg zu führen. Niemand soll den andern belästigen; jeder soll es so halten, wie ihm beliebt (*nemo alteri molestiam facessat: quod cuique libitum fuerit, id agat*)<sup>1</sup>. Denn in dem Maße, als man aus der Verschiedenheit der Bestrebungen (*ex discrepantibus studiis*) die menschliche Natur kennen lernt, befestigt sich bei den rechtlich Denkenden und um wahre Tugend sich Bemühenden die Lehre der göttlichen Religion (*divinae religionis disciplina stabilitur*). Wer jedoch sich selbst nicht heilen lassen will, soll keinen andern dafür verantwortlich machen, die Mittel zur Heilung liegen ja vor aller Augen offen da<sup>2</sup>. Diesen Überzeugungen entsprach es, wenn der Kaiser der Ansicht war, daß die Kirche in Glaubensangelegenheiten selbständig zu entscheiden habe und daß ihr überhaupt in spezifisch religiösen Fragen die Kompetenz zustehet; *sacerdotum iudicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens iudicet*, so erklärt Konstantin den Donatisten gegenüber, die nach der Synode von Arles an ihn appellierten<sup>3</sup>. Freilich blieb der Kaiser diesen Grundsätzen nicht immer konsequent treu. Weder hat er die anfänglich bekundete Mäßigung und Zurückhaltung in Glaubenssachen bewahrt und die Schranken, die er sich selbst zog, eingehalten, noch hat er das Prinzip der Toleranz im Verlaufe seiner Regierung ernstlich festgehalten und durchzuführen gesucht.

Das Heidentum erlitt Einbuße auf Einbuße. Bereits die den Christen gewährte bürgerliche Gleichberechtigung war ein harter Schlag für die alte Religion; es lag in der Konsequenz dieses Schrittes, daß die Verbindung von Staat und Heidentum prinzipiell gelöst werden mußte; die Übernahme der mit den staatlichen Ämtern verknüpften sakralen Funktionen durfte Christen nicht zugemutet werden. Das Werk, das durch die Gewährung der Toleranz ermöglicht wurde, ward durch die Herrscher allmählich vollendet, die gegenüber dem Christentum unverhohlen ihre Sympathie, gegenüber der heidnischen Religion aber ebenso deutlich ihre Verachtung zum Ausdruck brachten; so scheute sich Konstantin nicht, in seinen Erlassen das Heidentum in verächtlicher Weise zu beurteilen<sup>4</sup> und die Befenner des Christentums zu bevorzugen. Konsequent ging der Kaiser auf diesem Wege weiter; so wuchs der Einfluß des Christentums im Staatsleben stetig; die in christlichem Geiste erlassenen Bestimmungen über die Sklaverei, das Verbot der Brand-

<sup>1</sup> Euseb., *De vita Const.* 2, 56 (M. XX 1031).

<sup>2</sup> *Ébb.* 59 (1034).

<sup>3</sup> *Schulze* I 30.

<sup>4</sup> So spricht er z. B. von *mendaciorum delubra* (Euseb., *De vita Const.* 2, 56: M. XX 1031). Die christliche Religion nennt er „eine Religion“; die Christenverfolgungen sind ihm ein Anfechten wider das göttliche Gesetz; das Glück des Staates ruhe im Christentum (*Cod. Theod.* 16, 2, 1 4 f. Euseb., *Hist. eccl.* 10, 5, 21: M. XX 888) (das Christentum ist *θεοσεβεία ή άγία και έπουράνιος δύναμις*).

markung auf der Stirne und verschiedene Milderungen der grausamen Strafjustiz, die Aufhebung des harten Gesetzes gegen Kinderlose, das Verbot der blutigen Schauspiele, die Einführung des Sonntags, die staatliche Fürsorge für die Armen und Hilfslosen spiegeln diesen steigenden Einfluß wider<sup>1</sup>. Hand in Hand damit vollzog sich die Zurückdrängung des Heidentums. Konstantin untersagte die religiöse Verehrung seines Bildes, um zuletzt sogar ein allgemeines Opferverbot zu erlassen und die alte Religion ins Herz zu treffen<sup>2</sup>; ein Verbot, das jedoch, wie leicht erklärlich bei den Zeitverhältnissen, keineswegs streng und konsequent durchgeführt wurde.

Neben der Aufgabe, den unsinnigen Götzendienst zu unterdrücken, hatte sich Konstantin d. Gr. die andere gestellt, die Häresie zu überwinden und, wie bereits erwähnt wurde, die Einheit des Glaubens und damit des Reiches zu sichern. So erließ der Kaiser gegen die Donatisten strenge Gesetze, als die anfängliche Milde ihren Zweck verfehlte. Übrigens auch hier scheiterte der Versuch einer gewaltlosen Einigung am Widerstand der mächtigen Partei des Donatus, und als Konstantin die übeln Folgen des gewaltigen Vorgehens erkannte, ließ er an die Stelle der Strenge ein schonendes Verfahren treten: ein Zugeständnis an die Verhältnisse, wie es später Konstantius, Gratian und in gewisser Weise auch Theodosius zu machen sich gezwungen sahen<sup>3</sup>.

2. Das Werk, das Konstantin begonnen, setzten seine Söhne, insbesondere der zweite und tüchtigste unter ihnen, Konstantius, fort, wenn auch nicht mit derselben Klugheit und Konsequenz wie der Vater. Das Unternehmen war bereits so weit gefördert, daß Konstantius († 361) und Konstans (letzterer in Italien, Äthiopien, Afrika) es wagen konnten, rücksichtslos gegen das Heidentum einzuschreiten. Konstantius erließ 341 ein scharfes Edikt, das später als gemeinsamer Erlaß der beiden Kaiser erschien; es wurde der Opferritus neuerdings untersagt, die Ungehorsamen sollte schwere Strafe treffen und ihr Vermögen dem Fiskus anheimfallen<sup>4</sup>. Es fehlte nicht an Stimmen, die das schroffe Vorgehen der Kaiser lebhaft begrüßten, ja in leidenschaftlicher Erregung sie aufforderten, den letzten Schlag auszuführen. Firmicus Maternus ruft den Kaisern zu: Weg, ihr allerheiligsten Kaiser, weg getrost mit dem Tempelschmutz! In die Münze und die Schmelze mit den Göttern! Tollite, tollite securi, sacratissimi imperatores, ornamenta templorum; deos istos aut monetae ignis aut metallorum coquat flamma!<sup>5</sup> Wenn sie entsprechend Dt 13, 6 ff sich entschließen werden, das Heidentum auszurotten, dann wird ihre Regierung stets eine

<sup>1</sup> Schulte I 35.<sup>2</sup> Ebd. 56 f.<sup>3</sup> Ebd. 59 f.<sup>4</sup> Ebd. 68 ff.<sup>5</sup> De err. prof. rel. 29 (Migne, P. L. XII 1045).

glückliche sein. Sic vobis feliciter cuncta provenient, victoriae, opulentia, pax, copia, sanitas et triumphus, ut divina maiestate protecti orbem terrae felici gubernetis imperio<sup>1</sup>. Auch Athanasius, der angeichts der Gewalttätigkeiten des Konstantius gegen die Orthodoxen den schönen Satz aufgestellt hatte: *Θεοσεβείας μὲν γὰρ ἴδιον, μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν. Καὶ γὰρ ὁ Κύριος αὐτὸς οὐ βιάζόμενος, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει διδοὺς ἔλεγε πᾶσι μὲν. Ἐἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, τοῖς δὲ μαθηταῖς. Μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ἀπελθεῖν*<sup>2</sup>: tadelte das Vorgehen nicht. Zuletzt geht Konstantius, 353 Alleinherrscher geworden, so weit, das Wort von der „verruchten Toleranz“ (nefaria licentia) auszusprechen<sup>3</sup>.

Analog diesem Verhalten war die Politik, die er in der Frage der Häresie einhielt. Ausgehend von der, wie nicht zu bezweifeln, ehrlichen Überzeugung, daß der Staat „viel mehr in Gottesfurcht als in Ämtern oder in Arbeit und Mühe des Leibes seinen Bestand und Halt habe“<sup>4</sup>, und geleitet von dem Ideal der Einheit des Glaubens, suchte er mit allen Mitteln die Häresie, d. h. in diesem Fall den katholischen Glauben, zu unterdrücken und mit Gewalt und List dem arianischen Bekenntnis zur Alleinherrschaft zu verhelfen<sup>5</sup>. Nur wenige orthodoxe Bischöfe besaßen den Mut und Charakter, der kaiserlichen Anmaßung zu widerstehen oder sie offen als solche zu bezeichnen.

3. Nach der kurzen Episode der Julianschen Restaurationspolitik ließen Jovian († 364) und nach dessen frühem Tode Valentinian I.<sup>6</sup> (364—375) weitgehende Duldung walten. Ambrosius berichtet von letzterem den Ausspruch: „Es ist nicht meine Sache, Richter zwischen Bischöfen zu sein.“<sup>7</sup> Einigen Bischöfen, die ihm die Bitte vorlegten, ihnen zu gestatten, im Interesse der Glaubensangelegenheit eine Versammlung abzuhalten, gab er den Bescheid, als Laie könne er sich mit solchen Dingen nicht befassen (*οὐ θέμις τοιαῦτα πολυπραγμονεῖν*). Die Priester, denen dies obliege, mögen sich an einem beliebigen Orte versammeln<sup>8</sup>. Dieser Herrscher war, wie er äußerte, der Überzeugung, daß auch der Kaiser das Haupt zu beugen habe vor dem Bischof und seinen Tadel wie eine heilsame Arznei annehmen müsse, da auch

<sup>1</sup> Ebd. 33 (1048 ff).      <sup>2</sup> Hist. Arian. 67 (Migne, P. Gr. XXV 773).

<sup>3</sup> Cod. Theod. 16, 10, 5.      <sup>4</sup> Ebd. 2, 16.

<sup>5</sup> Sulp. Sev., Hist. sacra 2, 38 ff (Migne, P. L. XX 150 ff).

<sup>6</sup> Im Gegensatz zu seinem arianisch gesinnten Bruder Valens im Osten.

<sup>7</sup> Ep. 21, 2 (M. XVI 1003); vgl. Theodoretus, Hist. eccl. 4, 6 (Migne, P. Gr. LXXXII 1132): Die Bischöfe fordern in Mailand den Kaiser auf, den Bischof zu ernennen; er lehnt ab mit der Begründung, diese Aufgabe übersteige seine Kräfte.

<sup>8</sup> Sozomenus, Hist. eccl. 6, 7 (Migne, P. Gr. LXVII 1309 1312).

der Herrscher ein Mensch und darum ein Sünder sei<sup>1</sup>. Wohl soll in seinem Reiche der Glaube verkündigt werden; aber er tadelte scharf die Bischöfe, die sagten, sie folgten der Religion des Kaisers<sup>2</sup>.

4. Eine andere Richtung nahm die Religionspolitik wiederum in der Hand des edeln Kaisers Gratian (375—383), der unter dem Einfluß des auch in weltlichen Geschäften äußerst gewandten und erfahrenen Bischofs Ambrosius von Mailand stand, sowie während der Regierung Valentinians II. Das Wort des großen Mailänder Bischofs: „Das Gemeinwohl ist nur dann gesichert, wenn jeder den wahren Gott, das ist den Christengott, der die ganze Welt regiert, wahrhaft verehrt“<sup>3</sup>, gibt die Anschauung wieder, von der Gratian sich leiten ließ. Er führte die Loslösung des Staates vom Heidentum einen bedeutenden Schritt weiter: der Kaiser lehnte Titel und Kleid des Pontifex Maximus ab, ein Titel, der die Vereinigung der höchsten sakralen und staatlichen Gewalt repräsentiert hatte. Unter Valentinian II. (375—392) trat in der Politik keine wesentliche Änderung ein; dies wurde durch die gewaltige Persönlichkeit des Ambrosius verhindert, der dem Einfluß der arianisch gesinnten Mutter des Kaisers wirksam zu begegnen wußte; übrigens trat Valentinian später zu Ambrosius in ein ähnliches Verhältnis wie sein Vorgänger. Im einzelnen ist noch bemerkenswert, daß Valentinian gegen die Apostaten streng vorging; er entzog ihnen das Recht, zu testieren<sup>4</sup>.

5. Theodosius d. Gr., der 379 von Gratian mit dem Purpur geschmückt ward, hat der nächstfolgenden Geschichte das eigentümliche Gepräge aufgedrückt<sup>5</sup>. Schon 380 erläßt er das berühmte Gesetz an das Volk von Konstantinopel: Nur die Glieder der nicänischen Kirche sollen das Recht auf den Namen „katholisch“ haben; die andern werden als Toren und Wahnsinnige bezeichnet; ihr Dogma ist schändlich. Die katholische Kirche ist die Vertreterin der wahren Religion, „die, so ist unser Wille, alle Völker annehmen sollen, die unser mildes Zepter regiert“<sup>6</sup>. Von diesem Geiste war seine Politik geleitet, auch nachdem er Alleinherrscher geworden war; zudem konnte er sich dem machtvollen Einfluß des Bischofs von Mailand ebenfalls nicht entziehen. Hatte der Geist des Christentums und der Kirche schon unter Gratian und Valentinian Gewalt über das Imperium gewonnen, so bewegt sich auch jetzt die Entwicklung der Dinge in dieser Bahn. Ambrosius kann dem großen Theodosius das Zeugnis geben<sup>7</sup>, daß er noch auf dem

<sup>1</sup> Theod., Hist. eccl. 4, 5 (Migne, P. Gr. LXXXII 1132).    <sup>2</sup> Eb. 4, 7 (1133).

<sup>3</sup> Ep. 17, 1 (an Valentinian II.) (Migne, P. L. XVI 961).

<sup>4</sup> Cod. Theod. 16, 7, 3 (a. 383); vgl. 16, 7, 1.

<sup>5</sup> Schulte I 215.    <sup>6</sup> Cod. Theod. 16, 1, 2.

<sup>7</sup> De ob. Theod. 35 (M. XVI 1397).



Sterbebett mehr an das Wohl der Kirchen als an die Gefahr seiner Krankheit dachte (magis de statu ecclesiarum quam de suis periculis agebatur), und Augustinus rühmt von ihm, daß er vom Anfang seiner Regierung an nicht aufgehört habe, mit den gerechtesten und barmherzigsten Gesetzen der bedrängten Kirche, die der den Arianern zugetane Häretiker Valens arg bedrückt hatte, gegen die Gottlosen zu Hilfe zu kommen, und daß er sich mehr gefreut habe, ein Mitglied der Kirche zu sein, als über die Länder zu herrschen. Die Götzenbilder der Heiden ließ er überall zerstören, da er wohl einsah, daß auch die irdischen Güter nicht in der Macht der Dämonen, sondern des wahren Gottes liegen<sup>1</sup>. Die Kirche verdankte ihm in der That die endgültige Überwindung des Arianismus und anderer Sekten, also die Herstellung der Glaubenseinheit<sup>2</sup>. Den Götterglauben aber engte er von allen Seiten ein und stellte ihn in allen seinen Erscheinungen unter Strafe. Sein Edikt von 392, wodurch das ganze heidnische Sakralwesen verboten wurde<sup>3</sup>, bedeutet die äußerste Linie der bisherigen kaiserlichen Gesetzgebung; durch ihn wurden die früheren Gesetze gleichsam zusammengefaßt<sup>4</sup>. Ebenso eifrig gebrauchte der Kaiser, wie bereits erwähnt, die Waffe der Gesetzgebung gegen die Häretiker. Im einzelnen sei noch angeführt, daß er 381 den Häretikern sowohl den Besitz von Kirchen als den Gottesdienst untersagte; ferner erließ er ein allgemeines Versammlungsverbot gegen sie; ihre Gebetsorte sollten konfisziert, die Kultbeamten verjagt und die hierin nachlässigen staatlichen Organe bestraft werden. Später wurde verfügt, die Erteilung und der Empfang der Weihe bei den Häretikern seien mit einer Geldstrafe von 10 Pfund Goldes und Konfiskation des Lokales zu ahnden, sofern der Eigentümer darum gewußt; noch zahlreiche andere Gesetze folgten: die Häretiker wurden für unfähig erklärt, öffentliche Würden und Ämter zu bekleiden, wie überhaupt Bürgerrechte zu genießen, so besonders die Manichäer und die Donatisten; namentlich gegen die ersteren ging der Kaiser scharf vor; die Enkratiten sollten mit dem Tode bestraft werden, und es wurden eigene Inquisitoren aufgestellt<sup>5</sup>.

6. Die Religionspolitik des Theodosius wurde durch seine Nachfolger Honorius (395—423) und Arkadius fortgesetzt. Beide waren religiös gesinnt und suchten, dem Rat ihres Vaters treu, die Religion zu pflegen als die Macht, die den Frieden nährt und den Krieg verzehrt<sup>6</sup>. Zunächst wurde allerdings die Kraft der abendländischen Regierung durch andere Aufgaben in Anspruch genommen. In Afrika empörte sich der ehrgeizige Gildo (397),

<sup>1</sup> De civ. Dei 5, 26 (I 263).<sup>2</sup> Schulte I 296.<sup>3</sup> Cod. Theod. 16, 10, 2.<sup>4</sup> Schulte I 277 297.<sup>5</sup> Bergendörfer II 544 ff.<sup>6</sup> Theod., Hist. eccl. 5, 25 (Migne, P. Gr. LXXXII 1253 1256).

der dem Christentum feindlich gesinnt war, die Kirchengüter für seine verschwenderische Hofhaltung einzog und die Kirche bedrückte. Es gelang, des Aufstandes Herr zu werden. Dagegen setzten sowohl die Donatisten als auch die Heiden gerade in Afrika den Bemühungen der Regierung zähesten Widerstand entgegen; die letzteren besonders in den vom Verkehr abgelegenen, schwer zugänglichen ländlichen Bezirken; dabei kommt noch in Betracht, daß der römische Adel, der sich ja sehr wenig geneigt zeigte, der alten Religion zu entsagen, vielfach ausgedehnten Landbesitz in Afrika besaß. Möglich ist jedoch auch, daß einzelne christliche Großgrundbesitzer den auf ihrem Eigentum befindlichen heidnischen Heiligtümern Schutz gewährten, um dadurch eine Steuer zu erpressen oder überhaupt an den sakralen Einkünften ihren Anteil zu haben<sup>1</sup>. Aber selbst in den Städten lebte das Heidentum teilweise noch kräftig fort; Augustinus sieht sich genötigt, über blutige Greuel, die etwa 399 durch Heiden in einer römischen Kolonie verübt worden waren, Klage bei der Obrigkeit zu führen<sup>2</sup>. Eine Synode von Karthago (Juni) 401 rügt, daß noch an vielen Orten Gastmähler heidnischer Art stattfinden, an denen auch Christen sich beteiligen. Ja in dieser Provinz waren sogar die Priestertümer noch mächtig. Gegen diese erging 415 eine Verordnung, wodurch ihnen dieser Einfluß entzogen wurde; ferner sollten sämtliche Liegenenschaften der Tempel im ganzen Reiche konfisziert werden<sup>3</sup>. Endlich untersagt die Verordnung gewisse Organisationen innerhalb des Volkes, die den Zwecken des Heidentums dienten und bei Revolutionen gefährlich werden konnten.

Wie sehr Honorius der Kirche und ihren Wünschen geneigt und wie sehr er für die Einheit des Glaubens besorgt war, zeigt die Geschichte der Donatisten, worauf später des näheren einzugehen sein wird. Die Bischöfe durften jederzeit zuversichtlich hoffen, bei Honorius Unterstützung zu finden, wenn sie seinen Schutz gegen die Häretiker anriefen. Augustinus konnte im Hinblick auf die Religionspolitik der Kaiser im großen ganzen mit vollem Rechte sagen: Dasselbe, was der Apostel verlangte (nämlich die Einheit des Glaubens, 1 Kor 1, 10 13), erstreben auch die Kaiser: hoc dicunt et imperatores, quia christiani catholici sunt, non idolorum servi, sicut vester Iulianus<sup>4</sup>. Jedenfalls galt dieses Wort seit Gratian ohne Einschränkung.

7. So war seit Gratian die Glaubensfreiheit prinzipiell aufgegeben; Honorius hat sie nur einmal für ganz kurze Zeit unter dem Drucke politischer

<sup>1</sup> Vgl. Zeno de Verona 1, 15, 6 (Migne, P. L. XI 366); Ioh. Chrysost., In Acta ap. hom. 18, 4 f (Migne, P. Gr. LX 146 ff); Schulte I 345.

<sup>2</sup> Ep. 50 (Migne, P. L. XXXIII 190 f).

<sup>3</sup> Cod. Theod. 16, 10, 20.

<sup>4</sup> Ep. 105, 3, 11 (M. XXXIII 400).

Bedrängnisse wieder ins Leben treten lassen; im übrigen herrschte das System der weltlichen Strafgesetzgebung den Heiden wie den Häretikern gegenüber. Die Kirche war mit diesem Vorgehen einverstanden; auch die Vertreter der gemäßigten Richtung. Selbst Augustinus konnte der *opinio communis* nicht auf die Dauer sich verschließen; Optatus und die andern älteren Bischöfe in Afrika wußten den milde gesinnten Kollegen umzustimmen. Er begrüßt die kaiserliche Gesetzgebung, die viele vom Heidentum zum christlichen Glauben führte<sup>1</sup>, und wiederholt verteidigt der Bischof das Vorgehen der weltlichen Macht gegen die Häretiker. Bemerkenswert ist der Standpunkt Gregors von Nazianz, womit der Augustinus nahe verwandt erscheint; er sagt: *Ταῦτα καὶ λαϊκοῖς νομοθεῶ, ταῦτα καὶ πρεσβυτέρους ἐντέλλομαι, ταῦτα καὶ τοῖς ἄρχαις πεπιστευμένοις. Βοηθήσατε τῷ λόγῳ πάντες, ὅσους τὸ δύνασθαι βοηθεῖν ἐκ Θεοῦ. Μέγα φόνον ἐπισχεῖν καὶ μοιχείαν κολάσαι καὶ κλοπὴν σωφρονίσαι, πολλῶ μᾶλλον εὐσέβειαν νομοθετῆσαι καὶ ὑγιῆ λόγον χαρίσασθαι*<sup>2</sup>. Cyrill von Alexandrien empfiehlt den *zelus Domini* gegen die Häretiker<sup>3</sup>. Zwei Synoden von Karthago (401) wünschen, daß der Kaiser die noch vorhandenen Heiligtümer und Gözenbilder zerstören lasse<sup>4</sup>. So verband Bischöfe und Kaiser, Kirche und Staat dieselbe Überzeugung, daß nur eine Art von Glaube und von Gottesdienst im Reiche herrschen dürfe. Freilich stellten sich der Durchführung dieser Ideen so große Schwierigkeiten entgegen, daß die Anwendung der Gesetze im allgemeinen nur eine sehr milde sein konnte. Gratian z. B. begnügte sich, die Feier eines eigenen Gottesdienstes nicht zuzulassen; dagegen blieb der einzelne unbehelligt. Die höchsten Stellen in Heer und Verwaltung standen dem Häretiker und Heiden offen. Kamen solche Beamte in die Lage, kaiserliche Befehle gegen Glaubensgenossen auszuführen zu sollen, so benützten sie oft genug ihre freie und unbeaufsichtigte Stellung in der Provinz, um die Gesetze saumselig oder gar nicht zu vollstrecken. Wohl klagten kaiserliche Gesetze darüber und drohen Strafe an; aber Geld und vornehme Verbindungen am Hofe vermochten viel<sup>5</sup>. In Ravenna machte der Kaiser 408 den Versuch, gewisse militärische Posten den Heiden zu entziehen; aber der Versuch nahm keine weitere Ausdehnung an<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ep. 97, 4 (M. XXXIII 359).

<sup>2</sup> Or. 37, 23 (Migne, P. Gr. XXXVI 308).

<sup>3</sup> C. Iulian. praef. (an Theodosius II.) (M. LXXVI 505).

<sup>4</sup> Can. 2 der 5. und can. 18 der 6. Synode von Karthago („Die Kaiser sollen angegangen werden, die in Afrika noch vorhandenen Heiligtümer usw. zerstören zu lassen“); Hefele, Konziliengeschichte II<sup>2</sup> 81 85.

<sup>5</sup> Richter 326 ff.      <sup>6</sup> Schülke I 385.

## § 4. Die wirtschaftlichen, sozialen und sittlichen Verhältnisse im Reich.

I. Das, was der Volkswirtschaft in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit das Gepräge verleiht, ist die volle Ausbildung des Kapitalismus. Die Begründung des römischen Weltreiches schuf einen Weltmarkt von ungeheurer Ausdehnung, und die lange dauernde pax Romana rief auf dem weiten, durch die Einheit von Verwaltung, Recht, Münze, Maß, Gewicht und bis zu einem gewissen Grade auch der Sprache verbundenen Kultur- und Freihandelsgebiet eine großartige ökonomische Entwicklung ins Leben. Hand in Hand damit ging ein außerordentlicher Bevölkerungszuwachs in den Städten, besonders in den Großstädten, wodurch die Vorherrschaft eines einseitigen Kapitalismus noch gefördert und schließlich zur Vollendung gebracht wurde.

1. Diese Vorherrschaft machte sich in der Tat auf allen Gebieten geltend.

a) Zunächst war es der Handel, den die großen Kapitalisten und großen Grundbesitzer für ihre Zwecke auszunützen mußten. Der Handel hatte einen glänzenden, geradezu an moderne Verhältnisse erinnernden Aufschwung genommen. Die pax Romana, die Ausbildung des Schiffahrtswesens und die Anlegung eines bewundernswerten Netzes von Verkehrsstraßen ermöglichten einen Welthandel, und der große Luxus, der insbesondere zu Rom getrieben wurde, bildete einen äußerst wirksamen Faktor, seine Bedeutung und seinen Umfang zu steigern. Freilich hat die Hauptstadt selbst, im Gegensatz z. B. zu Alexandrien, nie eine größere Exportindustrie aufzuweisen gehabt; man betrachtete es als selbstverständlich, daß die Provinzen die Herren der Welt mit dem Notwendigen zu versorgen hatten; immerhin gab es daselbst einzelne blühende Industriezweige, und die für den Bedarf der Stadt arbeitende gewerbliche Tätigkeit war nicht gerade eine unbedeutende. Im großen und ganzen jedoch erscheint der Handel, der in Rom sich abspielte, als Passivhandel. Die Hauptstadt bildete den Weltstapelplatz; hier fanden sich Käufer für alle Produkte, die in der ganzen Welt hergestellt wurden<sup>1</sup>. Bei dem ausgesprochenen kaufmännischen Sinn und der strupellosen Rücksichtslosigkeit des Römers, sowie beim Walten der freien Konkurrenz konnte es nicht ausbleiben, daß in den Händen der römischen Handelsleute enorme Vermögen angesammelt und so die bereits vorhandenen, aus siegreichen Kriegen, Tributzahlungen und andern Quellen geflossenen Schätze Roms noch bedeutend gesteigert wurden.

b) Auf dem Gebiet der Landwirtschaft ist die Ausgestaltung des Latifundienwesens das hervorragende Moment und zugleich ein zweites Anzeichen und ein weiterer mächtiger Faktor in der Entwicklungsgeschichte des Kapitalismus. Das Wort des Plinius: Latifundiae perdidere Italiam, iam

<sup>1</sup> Plinius, Hist. nat. 3, 54.

vero et provincias<sup>1</sup>, zeichnet kurz diesen Sachverhalt und erwies sich in seinem zweiten Teil als prophetischer Ausspruch. Solchen Grundbesitz erwarben sich vor allem die reichen Senatoren, die keine Geldgeschäfte treiben sollten, ebenso reiche Bankiers, die einen großen Teil ihres Vermögens in Gütern anlegten; galt ja doch der Stand des Großgrundbesitzers als besonders vornehm und ehrenvoll. Keine andere bedeutendere Erscheinung im volkswirtschaftlichen Leben der alten Welt ist so sicher und klar bezeugt wie diese unheilvolle Konzentrierung des Grundbesitzes in wenigen Händen und die vielfach schamlose Ausnützung dieser Machtstellung. So klagt, um wenige Zeugnisse anzuführen, Zeno von Verona: Terras angustant, iungunt saltibus saltus, et si orbem totum possideant, fines oderunt: illicitum putant habere vicinum<sup>2</sup>. Symmachus besaß Duzende von Villen, deren ungeheuer ausgedehnte Bewirtschaftung allein schon an Aufsehern, Notarien, Zinseintreibern, Bauleuten, Fuhrleuten, Boten eine große Schar erforderte, der Tausende von landbauenden Sklaven und Kolonen zu schweigen. Offenbar müssen sich die Latifundien durch das Aussterben vieler Familien und andere Ursachen in immer weniger Händen konzentriert haben<sup>3</sup>. Chrysostomus klagt in herediten Worten über den Egoismus der großen Grundbesitzer, die nur für ihre Bequemlichkeit, für ihr Vergnügen sorgen und die armen Kolonen ausnützen und ihre Lasten steigern, statt sich ihrer anzunehmen<sup>4</sup>. Das bereits mehrfach erwähnte Kolonat kommt in der Kaiserzeit auf; seine Verbreitung steht in Zusammenhang mit der Tatsache, daß während der Herrschaft der pax Romana die Zahl und Verwendung der Sklaven mehr und mehr zurückging. Das Kapital mußte Ersatz zu finden. Der Staat ließ es sich angelegen sein, verödete Ländereien mit gefangenen Barbaren, insbesondere Germanen, zu besetzen; diese „Kolonen“ sollten außerdem zur Verteidigung der Grenzen, in deren Nähe sie regelmäßig angesiedelt wurden, dienen. Dieses Beispiel des Staates ahmten nun die Großgrundbesitzer nach, indem sie das Kolonat auf ihren Besitzungen einführten. Ein gesunder Mittelstand konnte sich aus diesen Kolonen nicht entwickeln; sie waren zwar persönlich frei, allein wirtschaftlich befanden sie sich in völliger Abhängigkeit; sie waren zinspflichtig und zugleich an die Scholle gebunden. Der Staat seinerseits ließ sich bei seinem Verhalten gegenüber dem Kolonat von zwei Gesichtspunkten leiten: einmal hatte er ein Interesse daran, daß der Grund und Boden überhaupt angebaut wurde, und dann mußte ihm daran liegen, eine allzu große Ausbeutung durch die Grundbesitzer doch wieder

<sup>1</sup> Hist. nat. 18, 34.

<sup>2</sup> Zeno de Verona 1, 9, 2 (Migne, P. L. XI 328).

<sup>3</sup> J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen<sup>2</sup>, Leipzig 1880, 433 f.

<sup>4</sup> In Acta ap. hom. 18, 4 f (Migne, P. Gr. LX 146 ff).

zu verhüten, weil die Kolonen andernfalls ihre Steuern nicht bezahlen konnten. Ersterer Zweck wurde dadurch erreicht, daß man den Wünschen der Latifundienbesitzer entgegenkam und (im 4. Jahrhundert) das Kolonat für erblich erklärte. Der Gefahr der Ausbeutung sollte das Verbot entgegenwirken, die Pacht willkürlich zu erhöhen. Neben der Verpflichtung, die Steuern von den Kolonen einzutreiben, oblag den Herren späterhin noch die weitere, aus ihrer Zahl Mannschaften für das Heer zu stellen.

c) Die gewerbliche Tätigkeit wies in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit an verschiedenen Punkten des Reiches, so besonders z. B. in Alexandrien, eine große Blüte auf; auch in Rom selbst spielte das Gewerbe, wie bemerkt, keineswegs eine unbedeutende Rolle, wenn es auch nur die Nachfrage der Stadt selbst auf einer Reihe von Gebieten zu befriedigen hatte. Doch allmählich machte sich als Folge der alsbald näher zu charakterisierenden Wendung, die in der Gesamtentwicklung der Volkswirtschaft eintrat, ein verhängnisvoller Umschwung geltend. Der Reiche ließ schließlich, was er brauchte, auf seinen Gütern herstellen. Bei diesem, im Verlauf der Kaiserzeit mehr und mehr üblichen System der Autarkie wurde naturgemäß der freie Handwerker auf die ärmere Klasse als Kundschaft beschränkt und hatte nur kümmerlichen Erwerb. Soweit ein selbständiges Gewerbe vorhanden war, beruhte es auf der Tätigkeit von Sklaven, denen ihr Herr solches gestattete, oder auf dem sehr ausgebildeten Lohnwerk von Freigelassenen und armen Freien. Sehr im Schwunge war der Betrieb von allen möglichen Arten des schmutzigen Erwerbs; wer Geld besaß, wucherte. Aber man benützte zu diesem Zweck die Pächter, Freigelassenen und Sklaven; so fanden durch sie die Kapitalien der Reichen eine früher unbekannte Verwendung, einer der Gründe, weshalb in der Kaiserzeit die gewerbliche Tätigkeit zum großen Teil in den Händen von Sklaven und Freigelassenen ist<sup>1</sup>.

2. Bereits im 4. Jahrhundert ist die eben angedeutete rückläufige Bewegung in der volkswirtschaftlichen Entwicklung zum vollen Durchbruch gekommen. Der Schwerpunkt des großkapitalistischen Plantagen- und Latifundienwesens wird von der Küste ins Binnenland verlegt. Der Prozeß endigt mit der Rückkehr zu primitiven Lebensverhältnissen, zur Naturalwirtschaft. Die entscheidende Krisis war im 3. Jahrhundert eingetreten; sie äußerte sich in der ständig wachsenden Geldnot, der systematischen Münzverschlechterung, im Staatsbankrott; unter Diokletian wird das Geld wieder zur Ware. Der Druck und die Not der Verhältnisse führt zum Zwange rechtlicher Bindung. Die zum nämlichen Gewerbe Gehörigen werden zur Innung vereinigt, und die Kinder müssen regelmäßig den Beruf des Vaters

<sup>1</sup> J. Marquardt, Das Privatleben der Römer I<sup>2</sup>, Leipzig 1836, 165 f.

ergreifen. Der Kolonat wird, wie erwähnt, zum erblichen Verhältnis. Die Dienstpflcht der Soldatensinder ist festgelegt. In gleicher Weise wird der Dekurionat, dem die Haftung für die städtischen Steuern auferlegt wurde, zum erblichen Stande gemacht; die Dekurionen, die auswandern oder entfliehen, sind mit Gewalt zurückzubringen<sup>1</sup>.

Diese ganze unheilvolle Entwicklung führte dazu, daß dem Cäsarismus noch mehr Macht und Kompetenz zufiel und daß er die Form der absoluten Monarchie annehmen konnte, ja mußte, wie es denn auch die schlimmen sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse am Ende der Republik gewesen waren, die demjenigen die Macht zuwiesen, der stark genug und gewillt war, der Gesellschaft Ordnung und Sicherheit zu verschaffen; damals erschien und war der Cäsarismus in gewissem Sinn der Retter der Gesellschaft<sup>2</sup>; jetzt freilich war die Rettung viel schwieriger, auf die Dauer sogar unmöglich.

II. Der einseitig ausgebildete Kapitalismus, der nur zu oft seine Macht brutal mißbrauchte, hatte zur Folge, daß die soziale Lage der unteren Klassen eine trostlose wurde. Die Schilderungen eines Chrysostomus und einer Reihe anderer christlicher und heidnischer Autoren spiegeln dieses Elend wider. Die Homilien des großen Kanzelredners sind voll von Klagen über den harten Druck, den die Reichen übten, über die ungerechte Behandlung und Ausbeutung der ärmeren Klassen. Der Staat, der in der späteren Kaiserzeit durch den Kampf um die eigene Existenz völlig in Anspruch genommen war, griff teils gar nicht, teils in verfehlter oder mindestens wenig energischer und konsequenter Weise ein. Selbst ein so tatkräftiger Kaiser, wie Tiberius, gesteht seine Ohnmacht gegenüber den bestehenden Verhältnissen unumwunden zu<sup>3</sup>. Die soziale Lage der niedern Bevölkerung wurde durch verschiedene weitere Umstände noch mehr verschlimmert, so durch Seuchen, Barbareneinfälle, wirtschaftliche Notstände; vor allem aber war es die Korruption der Beamtenerschaft und eine unerhörte Steuerlast, die der Ärmern Lage geradezu unerträglich machen mußten. Wohl traten die gutgesinnten Kaiser der allgemeinen Verderbtheit des Beamtentums entgegen; die Reformbestrebungen erwiesen sich jedoch im großen und ganzen als erfolglos. Der Stellenwechsel, fast immer jährlich erneuert, verleitete vielfach die jeweiligen

<sup>1</sup> Dieser erbliche Zwang bestand schon unter Antoninus und Verus (L. 1, D. 50, 2; L. 38, § 6, D. 50, 1).

<sup>2</sup> *Olim enim ita se induit reipublicae Caesar, ut seduci alterum non possit sine utriusque pernicie; nam ut illi viribus opus est, ita et huic capite.* Im römischen Reich ist der Kaiser das zusammenhaltende Band des Staates; die *pax Romana*, die *dominatio urbis* ist an seine Erhaltung geknüpft; so Seneca, *De clem.* 1, 3, 4.

<sup>3</sup> Tacitus, *Annal.* 3, 53.

Inhaber der Ämter, trotzdem die höheren darunter glänzend bezahlt waren, das eigene Interesse zu verfolgen und in echt römischer, rücksichtsloser Weise möglichst rasch sich zu bereichern<sup>1</sup>. Die großen Summen, die für Beamtenerschaft und Heer oder zur Beruhigung gefährlicher Barbarenvölker und für viele andere Zwecke erforderlich waren, wurden einer verarmten Bevölkerung ausgepreßt. Den Indiktionen folgten Superindiktionen; zur Grund- und Kopfsteuer kamen Naturallieferungen, Requisitionen, Kriegisleistungen und weitere Lasten infolge von Truppendurchzügen, Einquartierungen usw. Die Steuererhebung trug so unter den späteren Kaisern weniger die Gestalt einer geordneten Maßregel als den Charakter einer Brandschatzung<sup>2</sup>. Dabei verstanden es die besitzenden Klassen, in deren Hand ja auch die Verwaltung lag, einen Teil der für sie bestimmten Lasten auf die schwächeren Schultern abzumwälzen. Orell kommt die Klassenherrschaft in der Tatsache zum Ausdruck, daß nur gegen die Angehörigen der unteren und ärmeren Schichten die Folter in Anwendung kam, wenn die Steuer nicht bezahlt wurde. Mit voller Wucht trafen diese schlimmen Verhältnisse und Übelstände die bäuerliche Bevölkerung. So zerfiel allenthalben im Reiche der Ackerbau und teilweise im Zusammenhang damit auch Handel und Gewerbe. Das Land verödete; zu Anfang des 5. Jahrhunderts lag z. B. von dem fruchtbaren Kampanien der achte Teil unbebaut<sup>3</sup>. Die Großstädte, die durch den Zuzug vom Lande, der dem früheren Aufschwung von Handel und Gewerbe gefolgt war, stark überbevölkert wurden, blieben auch jetzt teilweise überbevölkert, trotz der großen Bevölkerungsabnahme im Reich. Aus einer Verordnung Gratians geht hervor, daß selbst junge Leute in Scharen nach der Stadt wanderten, um dort das Proletariat noch zu vermehren<sup>4</sup>. Als Gegenstück zu dem Elend auf dem Lande trat in den Großstädten infolge schamloser Ausbeutung durch Spekulanten, Hausbesitzer, Pächter und Austerpächter eine Wohnungsnot in die Erscheinung, wie sie sogar moderne Verhältnisse noch hinter sich läßt; eine Ausbeutung, welche durch die den Besitzenden einseitig begünstigende Rechtsordnung ermöglicht und gefördert wurde.

Für die Existenz dieses sozialen Elendes in der späteren Kaiserzeit zeugen die Berichte und Schilderungen in der gesamten Literatur, dafür zeugen eine Reihe von Bestimmungen in den Rechtsbüchern, die einen Schluß auf die bestehenden sozialen Zustände erlauben; dafür spricht die Tatsache von großen und weitverbreiteten revolutionären Bewegungen; es sei nur an die Erhebung der Circumcellionen und der Bagauden erinnert. Sehr bemerkenswerte Einblicke in die das Geschäfts- und Verkehrsleben beherrschende Moral gewähren verschiedene Quellenstellen. So wird es als ganz berechtigt er-

<sup>1</sup> Richter 363.<sup>2</sup> Ebd. 20.<sup>3</sup> Ebd. 13.<sup>4</sup> Ebd. 15.



klärt<sup>1</sup>, bei Kauf und Verkauf sich gegenseitig zu „überborteilen“. Ebenso wird die beim Erwerb übliche Skrupellosigkeit scharf beleuchtet durch die Stelle aus den Digesten: Sed et pensiones, quae ex locationibus praediorum urbanorum perceptae sunt, venient, licet a lupanario perceptae sint; nam et in multorum honestorum virorum praediis lupanaria exercentur<sup>2</sup>.

So zerfällt schließlich die römische Gesellschaft in zwei feindliche Lager. Auf der einen Seite die wenigen Reichen, die vielfach brutal und skrupellos ihre Macht mißbrauchen und die, wie Chrysostomus und Ammianus übereinstimmend beklagen, einem teilweise geradezu sinnlosen und barbarischen Luxus frönten; auf der andern Seite die Masse der Armen, während Mittelstand und Bauernstand zerrieben oder doch sehr stark zusammengeschnitten waren. Die Regierung huldigte den Reichen gegenüber dem Prinzip des Laissez faire, gegen den Armen sind Gewalt und Zwang sofort zur Stelle. Nichts hat wohl die unteren Klassen so sehr verbittert als das Bewußtsein, schutzlos dem Unrecht preisgegeben zu sein: tatsächlich lag ja, wie angedeutet, die ganze Verwaltung und Besteuerung und ebenso die Justiz in einer und derselben Hand, in der Hand der besitzenden Klasse. Daß unter solchen Umständen in den Kreisen des niedern Volkes das Interesse am Bestehen des Reiches schwand und das patriotische Gefühl erstickt ward, ist nicht zu verwundern. Hier erschienen die Barbaren als die Retter und Befreier, wie Salvian in seiner durchaus glaubhaften Schilderung der Zeitverhältnisse des 5. Jahrhunderts<sup>3</sup> andeutet. Auffallen muß nur der Umstand, daß man in den Kreisen derer, die im Genuß der Kultur noch schwelgten, keine Ahnung hatte, wie schlimm die Verhältnisse tatsächlich lagen. Die Berichte des Symmachus an den Kaiser sind voll des Lobes über die vortrefflichen sozialen Zustände; und damals stand man kurz vor dem Fall der Stadt Rom! Diese Leute waren förmlich blind gegen die soziale Not sowie gegen die sittlichen Schäden in den eigenen Reihen<sup>4</sup>.

III. Welche Anschauungen und welche sittliche Verkommenheit in einem Teil der höheren römischen Gesellschaft herrschten, zeigt uns Augustinus. „Warum anders beklagt ihr euch, von Widerwärtigkeiten bedrängt, über die christliche Zeit, als weil ihr in Sicherheit des Wohllebens zu genießen und fern von Sorgen und Beschwerden raffiniertester Ausschweifung zu fröhen verlanget? Denn nicht darum wünscht ihr den Frieden und den Überfluß an allen Arten von Gütern, um sie anständig zu gebrauchen, d. h. bescheiden,

<sup>1</sup> L. 22, § 3, D. 19, 2. L. 16, § 4, D. 4, 4.      <sup>2</sup> L. 27, § 1, D. 5, 3.

<sup>3</sup> Vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. B. 1908, 194 ff.

<sup>4</sup> Über die Literatur vgl. ebd. 27 ff.

nüchtern, mäßig, in gottgefälliger Weise; sondern um in toller Zügellosigkeit endlos nach immer neuen Lüsten zu jagen und so im Glücke Übel an den Tag zu fördern, die noch schlimmer sind als wütende Feinde.“<sup>1</sup> „Nichts Hartes soll befohlen, nichts Schändliches verwehrt werden. Die Könige sollen sich nicht darum kümmern, wie gut, sondern wie gefügig ihre Untertanen sind. Wenn der Staat nur sichern Frieden hat! Was geht die moralische Beschaffenheit des Staates uns an? Uns berührt vielmehr nur, daß jeder fort und fort seine Reichtümer vermehre, um damit die täglichen verschwenderischen Auslagen zu bestreiten, wodurch der Mächtigere sich auch die Schwächeren unterwirft. Folgen sollen die Armen den Reichen, um von ihnen gesättigt zu werden und unter ihrem Schutz faulen Müßiggang zu genießen; die Reichen sollen die Armen als Klienten gebrauchen und zur Befriedigung ihres Übermutes. Keiner soll vor den Richter geführt werden, als wer einem andern an Hab und Gut, am Hause, an der Gesundheit Schaden zugefügt hat oder wer einem andern lästig gefallen ist; im übrigen mag jeder aus dem Seinigen und mit dem Seinigen oder mit allen, die sich's gefallen lassen, machen, was er will.“ Das Ideal dieser Leute erschöpft sich in Wohlleben, Luxus und Ausschweifung.<sup>2</sup> Der Staat aber soll alledem ruhig zusehen. Augustinus erzählt eine charakteristische Tatsache, die der Nachwelt vielleicht einmal, wie er meint, unglaublich vorkommen werde, die Tatsache nämlich, daß manche römische Flüchtlinge aus den höheren Ständen nach der Einnahme Roms durch Alarich in den Theatern zu Karthago um die Wette mit den Schauspielern sich toll zeigten!<sup>3</sup>

In den mittlern und untern Volksschichten aber mußten die großen wirtschaftlichen und sozialen Mißstände nicht minder große moralische Verheerungen anrichten, so daß das Volksleben sowohl in den oberen wie unteren Klassen vergiftet wurde. „Drückende Steuern“, führt Richter aus<sup>4</sup>, „wirkten auf ein Volk ebenso erschlaffend und verwildernd wie Nahrungszorgen auf den einzelnen. Sie sind einer von den Faktoren, wodurch eine anhaltende despotische Herrschaft die Übel in das Unendliche vermehrt, aus denen sie entstanden ist. Dies war denn auch im römischen Reich auf eine Weise geschehen wie nie vorher und nie nachher. Alle Gebrechen und Laster, welche eine Jahrhunderte geknechtete Nation verunstalten und peinigen, fanden sich in ihren höchsten Graden dort vereint. Alle dem römischen Imperium unterworfenen Nationalitäten waren so ziemlich auf dieselbe Stufe herabgesunken. Der Syrer, Kappadozier und Ägyptier, der Hellene, Italiener und Gallier zeigten manche qualitativen Verschiedenheiten in der Korruption,

<sup>1</sup> De civ. Dei 1, 30 (I 52 f).<sup>2</sup> Ebd. 2, 20 (I 87 j).<sup>3</sup> Ebd. 1, 32 (I 55).<sup>4</sup> S. 21.

es traten bestimmte Züge derselben besonders grell hervor, je nach den ursprünglichen Charaktereigenschaften dieser Völker. Die Summe jedoch des Verfalls war in allen drei Welttheilen mit geringen Unterschieden dieselbe. Höchstens daß zwischen der Gesamtheit des Orients und Okzidents zu Gunsten des letzteren in einigen Dingen entschieden werden darf.“ Nur wenige ehrwürdige Gestalten sind es und ein verhältnismäßig kleiner Kreis von edleren Männern, besonders im Klerus, mehr vereinzelt auch in der Beamtenschaft, deren Bild vom Staub des Verfalls nicht entstellt ist und deren Tugend sich um so wirksamer von dem düstern Hintergrunde abhebt. Daß indes auch Männer wie Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius und selbst Augustinus als Kinder ihrer Zeit in mehr oder minder stark ausgeprägter Weise erscheinen, ist nur natürlich, und sie müssen darum nachsichtig „mit dem Maßstab ihrer Zeit“ gemessen werden<sup>1</sup>. Trotz den neuen Anregungen, die die Kirche gab, trotz der lebhaften Bewegung, die durch das Christentum und seine Fragen in die Masse des Volkes gebracht wurde, trotz aller christlichen Tugend, deren Blüten am alten Baum des Reiches aufgehen, trotz alledem gelang es nicht, das Reich selbst zu regenerieren und die Läuterung der gesamten römischen Menschheit herbeizuführen. Es gab zu viele nur nominelle Anhänger des Christentums, die ihm innerlich fremd gegenüberstanden; ja es gab Christen, die, wie Salvian bezeugt, die Barbaren und Heiden an Wildheit und Lasterhaftigkeit weit übertrafen. So mußte die Kirche sich darauf beschränken, auf die Germanen und die neugebildeten romanischen Nationen ihre Segnungen zu übertragen, die den Römern nichts mehr nützen konnten<sup>2</sup>.

### Zweiter Abschnitt.

## Die Staatslehre des hl. Augustinus.

### § 5. Begriff des Staates.

Wir finden bei Augustinus eine eingehende Erörterung über den Begriff des Staates. Er beschäftigt sich dabei mit den Definitionen, die Cicero in den Büchern *De republica* von „Volk“ und „Staat“ gegeben hatte. Unser Autor legt dar<sup>3</sup>, der römische Staat sei in Wahrheit nie ein Staat gewesen, wenn man nämlich von jenen Definitionen Ciceros ausgehen wollte. Dieser definiert den Staat (*respublica*) als *rem populi*. Das „Volk“ aber faßt er als eine durch Übereinstimmung des Rechtes und Gemeinsamkeit des Nutzens geeinigte Verbindung einer Menge auf (*coetum multitudinis iuris*

<sup>1</sup> Richter 24.

<sup>2</sup> Ebd. 25 f.

<sup>3</sup> *De civ. Dei* 19, 21 (II 408).

consensu et utilitatis communione sociatum). Was Cicero endlich unter consensus iuris versteht, erklärt er im Verlauf seiner Ausführungen, indem er dartut, daß ein Staat ohne Gerechtigkeit nicht geleitet werden könne (*geri sine iustitia non posse rempublicam*); wo also keine wahre Gerechtigkeit ist, da kann auch kein Recht sein (*ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse*). „Denn was nach Recht geschieht<sup>1</sup>, geschieht ohne Zweifel auf gerechte Weise; was aber auf ungerechte Weise geschieht, kann auch nicht nach Recht geschehen. Denn ungerechte Satzungen der Menschen sind nicht als Rechte zu bezeichnen oder zu betrachten, da auch sie selbst sagen, das sei Recht, was aus der Quelle der Gerechtigkeit geflossen ist, und irrig sei, was von einigen, die verkehrter Ansicht huldigen, gesagt zu werden pflegt, das sei Recht, was für den Mächtigeren nützlich ist.“ Eben diese Gerechtigkeit aber hat bei den Heiden gefehlt. Denn „was ist das für eine Gerechtigkeit des Menschen, die den Menschen selbst dem wahren Gott nimmt und den unreinen Dämonen unterwirft? Heißt das, jedem das Seinige geben“? Wo keine wahre Gerechtigkeit ist, kann auch eine in Übereinstimmung des Rechtes geeinigte Verbindung einer Menge nicht vorhanden sein, also nach Ciceros Definition auch kein Volk; wenn aber dies, so gibt es auch folgerichtig keine „Sache des Volkes“, keinen Staat. Ebenso wenig gebe es auch in Wirklichkeit einen „Nutzen“ derer, die gottlos leben, und gottlos lebe jeder, der nicht Gott dient, sondern den Dämonen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit, falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est. Quocirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si respublica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius, ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rempublicam. Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis daemonibus subdit? Hocine est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert eius, a quo emtus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est, et qui se ipsum aufert dominantanti Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est? De civ. Dei 19, 21 (II 408 f).*

<sup>2</sup> *Quamvis enim, si diligenter attendas, nec utilitas sit ulla viventium, qui vivunt impie, sicut vivit omnis, qui non servit Deo servitque daemonibus, tanto magis impiis, quanto magis sibi, cum sint immundissimi spiritus, tamquam dis sacrificari volunt: tamen quod de iuris consensu diximus, satis esse arbitror. De civ. Dei 19, 21 (II 410).*

Allein Augustinus geht nicht so weit, dem heidnischen römischen Reiche den staatlichen Charakter abspreehen zu wollen. Zu jener Erörterung hat ihn ja nur die Definition und der Vorgang Ciceros herausgefordert; er erbringt in dialektischer Form den Nachweis, daß unter Voraussetzung der Definitionen Scipios der römische Staat in der heidnischen Zeit überhaupt kein Staat gewesen wäre. Der christliche Bischof mußte sich um so mehr versucht fühlen, diesen Beweis anzutreten, da heidnischerseits schon ähnlich lautende Folgerungen gezogen worden waren<sup>1</sup>.

Augustinus ist geneigt, um die bezeichneten Konsequenzen zu vermeiden, andere Begriffsbestimmungen an die Stelle der ciceronischen zu setzen. Unter „Volk“ versteht er „die Verbindung einer vernünftigen Menge, geeint durch die einträchtige Gemeinschaft der Dinge, die sie liebt“. *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum, quas diligit, concordii communione sociatus*<sup>2</sup>. Ein solches Volk ist um so besser, in je besseren, und um so schlechter, in je schlechteren Dingen es einträchtig ist; *tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors*. Somit ist das römische Volk ein Volk und seine Sache ohne Zweifel ein Staat. Was dieses Volk in seinen ersten (besseren) Zeiten liebte, was in den folgenden und durch welche Sitten es zu den blutigsten Aufständen und von da zu den Bürgerkriegen gelangte und so die Eintracht, die gewissermaßen die Gesundheit eines Volkes ist, störte und zugrunde richtete (*ipsam concordiam, quae salus est quodammodo populi, ruperit atque corruerit*), bezeuge die Geschichte. Und wie die *respublica*, die Sache des heidnisch-römischen Volkes ein Staat war, desgleichen auch die *respublica* der Ägypter und der Assyrer, „sofern sie als Staaten geringere oder größere Herrschaft ausübten“ (*quando in rebus publicis suis imperia vel parva vel magna tenuerunt*), und dasselbe gilt ganz allgemein. „Denn es entbehrt überhaupt wahrer Gerechtigkeit der Staat der Gottlosen, dem Gott, ohne daß derselbe ihm gehorchte, befiehlt, nur ihm allein Opfer zu bringen, und in welchem deshalb auch nicht die Seele über den Leib, die Vernunft über die Laster recht und treulich gebietet.“<sup>3</sup> Letzteres ist nur der Fall, wo die wahre Gottesverehrung existiert<sup>4</sup>. „Denn was für ein Beherrscher des Leibes und der Laster kann der Geist sein, wenn er den wahren Gott nicht kennt und nicht seiner Herrschaft unterworfen, sondern der Verführung der lasterhaften Dämonen preisgegeben

<sup>1</sup> De civ. Dei 2, 21 (I 91 f).<sup>2</sup> Ebd. 19, 24 (II 419).<sup>3</sup> Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitii recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate. De civ. Dei 19, 24 (II 419 ff).<sup>4</sup> Ebd. (420).

ist?“<sup>1</sup> Tugenden, nicht auf Gott bezogen, sind wegen des zugrunde liegenden Hochmutes viel mehr Laster als Tugenden<sup>2</sup>.

Auch sonst hält sich unser Autor in der Regel an diese seine Definition des Staats. Schon an einer früheren Stelle hatte er *De civitate Dei* diese Begriffsbestimmung als die wahrscheinlichere bezeichnet. „Nach wahrscheinlicheren Begriffsbestimmungen (nämlich von Volk und Staat) bestand der römische Staat in seiner Art als Staat und wurde besser von den alten Römern als von den späteren verwaltet“<sup>3</sup>; wahre Gerechtigkeit aber sei nur in der *respublica*, deren Gründer und Leiter Christus ist, „wenn anders man auch hier von einer *respublica* sprechen will, weil wir nicht in Abrede stellen können, daß dieselbe Sache des Volkes sei; wenn aber dieser Ausdruck, der sonst und in anderer Weise gebräuchlich ist, unserer Ausdrucksweise ferner liegt, so ist wahre Gerechtigkeit sicherlich in der Stadt, von der die Schrift sagt: Glorreiches ist von dir gesagt, Stadt Gottes“<sup>4</sup>. Ähnlich definiert Augustinus bei Erwähnung der von Cain gegründeten Stadt den Begriff der *civitas*; sie sei nichts anderes als eine durch irgend ein Band der Genossenschaft verbundene Menge von Menschen (*nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata*)<sup>5</sup>. Und in einem seiner Briefe finden sich in Übereinstimmung damit stehende Definitionen von *civitas* und *populus*. *Quid est enim respublica nisi res populi? Res ergo communis, res utique civitatis. Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum, in quoddam vinculum redacta concordiae?*<sup>6</sup> An einer andern Stelle meint er, der Staat sei nichts anderes als *concors hominum multitudo*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina veri Dei nescia nec eius imperio subiugata, sed vitiosissimis daemonibus corrumpentibus prostituta?

<sup>2</sup> Proinde virtutes, quas habere sibi videtur, per quas imperat corpori et vitii, ad quodlibet adipiscendum vel tenendum rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae atque honestae putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae ac superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt. *De civ. Dei* 19, 25 (II 420).

<sup>3</sup> Secundum probabiliores definitiones pro suo modo quodam res populi fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est. *De civ. Dei* 2, 21 (I 93).

<sup>4</sup> Vera autem iustitia non est nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius, in ea certe civitate est vera iustitia, de qua scriptura sancta dicit: Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei (Ps. 86, 3). <sup>5</sup> *De civ. Dei* 15, 8 (II 74).

<sup>6</sup> Ep. 138, 10 (Migne, P. L. XXXIII 529). <sup>7</sup> Ep. 155, 3, 9 (M. XXXIII 670).

In taktvoller Weise hat so Augustinus die Konsequenz vermieden, daß das heidnisch-römische Reich kein Staat gewesen sei, und er hat seine Definition von diesem Gesichtspunkt aus aufgestellt. Vom wissenschaftlichen Standpunkt ist gegen die augustiniſche Begriffsbestimmung einzuwenden, daß sie zu vag und allgemein lautet. Aber bei der endgültigen Beurteilung ist doch die für ihn ausschlaggebende Tendenz zu berücksichtigen. Wo diese in Wegfall kommt, trägt er kein Bedenken, die staatliche *societas* als eine *societas unius legis* zu bezeichnen: *Est enim civitas non quorumlibet animantium, sed rationalium multitudo legis unius societate devincta*<sup>1</sup>. Wo das heidnische Gemeinwesen in Frage steht, läßt er das Merkmal des Rechtes und der Gerechtigkeit weg, um nicht gezwungen zu sein, jenes vom Begriffe des Staates auszuschließen.

Übrigens sind unserem Autor andere Merkmale, die für den Begriff der staatlichen Gemeinschaft als wesentlich erscheinen müssen, durchaus nicht unbekannt, nur daß er sie nicht in seiner Definition formell zum Ausdruck gebracht hat. So kennt er gar wohl die Erörterung Ciceros über die Unsterblichkeit des Staates, der nicht wie der einzelne nach dem Naturgesetz, sondern nur durch Verschulden dem Tode verfällt<sup>2</sup>; Augustinus ist freilich nicht der Ansicht, als wäre der Staat ewig im eigentlichen Sinne, sondern er setzt bei seinen eigenen Ausführungen nur dies als wesentlich voraus, daß der Staat die einzelnen überdauert<sup>3</sup>. Sodann ist es eine ihm völlig geläufige Vorstellung, die er mit dem Begriff des Staates verbindet, daß dazu die *ordinata imperandi oboediendique concordia civium* gehört<sup>4</sup>.

Zieht man diese Momente in Betracht, so kommt die augustiniſche Auffassung vom Wesen des Staates der durch die Wissenschaft festgestellten Wahrheit nahe<sup>5</sup>. Ob unser Autor über die antiken Vorstellungen vom Staate sich erhoben hat und wie seine Auffassung näherhin wissenschaftlich zu werten ist, wird im folgenden zu untersuchen sein.

## § 6. Das Wesen des Staates.

I. Ihre wichtigsten Erkenntnisse über das Wesen des Staates verdankt die antike Wissenschaft hauptsächlich Plato, Aristoteles und der Stoa<sup>6</sup>. Das Charakteristische der hellenischen Staatsauffassung besteht in der organischen Betrachtungsweise; der Staat ist ein lebendiger Organismus.

<sup>1</sup> Quaest. ev. 46 (M. XXXV 1360).

<sup>2</sup> De civ. Dei 22, 6 (II 593).

<sup>3</sup> Ebd. (594).

<sup>4</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 402).

<sup>5</sup> Vgl. G. Frhr. v. Hertling, *Recht, Staat und Gesellschaft*, 4.—8. Tausend, Rempten und München 1907, 61 ff.

<sup>6</sup> Gierke III 14 ff. Vgl. die verschiedenen Artikel im Staatslexikon, herausgeg. von Bachem, Freiburg 1904<sup>2</sup>: „Staat, der antike“ (Stöckl), „Plato“ (Baumker) u. a.

1. Plato führt die Idee durch, daß der Staat der Mensch im großen sei. Die Krone des Ganzen ist die Einheit, eine Einheit, die in extremster Weise betont und gefordert wird. So gilt ihm der Staat als ein einheitliches Ganzes; aber damit wird das tiefste Wesen desselben noch nicht erschöpft: Plato ist nicht dazu vorge drungen, den Staat als Einheit im Ganzen zu erfassen. Die einzelnen Teile werden als Träger von Funktionen, die durch die objektive Rechtsordnung festgesetzt sind, dargestellt, nicht jedoch als Organe eines einheitlichen Gemeinwillens. Diese Vorstellung ist uns ganz geläufig; es liegt ihr in der Tat eine notwendige Abstraktion zugrunde, die erst einen vollen Einblick in das Wesen des Staates ermöglicht, die aber Plato und dem ganzen Altertum unbekannt geblieben ist. Ersterer identifiziert darum auch die Staatsgewalt mit ihren kollektiven Trägern oder mit den einzelnen, die ihre Funktionen ausüben, statt darin nur Organe des Staates zu erblicken.

2. Aristoteles gelangt, gegen Plato polemisierend, zur Erkenntnis, daß der Staat ein zusammengesetzter Organismus ist, der als ein Höheres über die Individuen sich erhebt und eine Vielheit in der Einheit voraussetzt. So ist ihm der Staat eine zur Einheit zusammengeschlossene Vielheit, ein Kollektivwesen mit selbständigem Gemeinleben. Dem großen Philosophen verdankt die Folgezeit die klar herausgearbeitete Scheidung zwischen dem Ganzen und der Summe seiner Teile, zwischen Gesamtvielheit und Gesamteinheit. Allein als das Wesentliche tritt doch nur die *κοινωνία*, die Gesellschaft oder Gemeinschaft hervor, und der Staat in seinem Sinne entspricht so unserem Begriffe der „bürgerlichen Gesellschaft“. Einzelner und Gemeinwesen stehen einander nicht als Rechtssubjekte gegenüber; zwischen beiden existiert auch nach der Auffassung des Aristoteles nur ein Ordnungs-, nicht ein Rechtsverhältnis; der Staat bleibt so in letzter Linie eine kollektive, rein logische Einheit. Ganz konsequent fallen bei dieser Denkweise Staatswohl und allgemeines Wohl der einzelnen, Tugend des Staates und des Privatmannes, das Ziel der Menschen als einzelner wie der Bürger als Gemeinschaft betrachtet schlechthin zusammen. Der Staat ist im Grunde nichts anderes als der Inbegriff seiner Bürger. Faßt Aristoteles den Staat als handelnd ins Auge, so schaltet er den allgemeinen Begriff aus und ersetzt ihn durch den aktiven Teil, d. h. die an der Regierung mitwirkenden Bürger. Regiert ein einzelner, so wird der handelnde Staat im wesentlichen mit ihm identifiziert. In diesem Zusammenhang erhebt Aristoteles die Forderung, eine seiner großen wissenschaftlichen Erkenntnisse, daß der Herrscher die Befugnisse nicht aus eigenem Rechte übe, sondern als Teil eines organischen Ganzen kraft dessen objektiver Ordnung, womit gegeben ist, daß von der Gewalt stets im Interesse der Gemeinschaft Gebrauch gemacht werden muß.



3. Die Stoiker gehen einen Schritt weiter; sie schreiben dem Individuum selbständige Geltung zu. Auch sie fassen im übrigen den Staat als organisches Ganzes auf und sie betonen dabei besonders stark den Einheitsgedanken, wie denn dieser in der Stoa überhaupt eine große Rolle spielt. Doch in dem wichtigsten Punkte führen sie die Entwicklung nicht fort; sie fassen die dem *corpus reipublicae* immanente Einheit als ein seine Teile verknüpfendes, sittliches und rechtliches Band, nicht als Subjekt auf. Das Subjekt bleibt die durch jenes Band kollektiv geeinte Gesamtheit.

4. Die Erbschaft dieser Geistesarbeit trat die römische Philosophie, besonders Cicero an. Demgemäß betrachtet er den Staat als einen mit eigener Wesenheit ausgestatteten Organismus, wobei er die Einheit des Gesamtkörpers von der Vielheit der Glieder unterscheidet<sup>1</sup>. Die Einheit aber erschöpft sich in der Gemeinschaft der Glieder. Cicero bezeichnet den Staat als *societas*, als *coetus hominum congregatus*; er ist eine geeinte *multitudo*, *societas civium*. Sein eigentliches Wesen wird in dem die Vielheit verknüpfenden Band gesehen, in der „Übereinstimmung des Rechtes und der Gemeinsamkeit der Interessen“; *populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*<sup>2</sup>. Wohl wird Cicero durch die römisch-juristische Anschauung beeinflusst, die gerade den Begriff der Rechtssubjektivität scharf ausgeprägt hatte und den einzelnen und den Staat als Rechtssubjekte einander gegenüberstellte; aber er weiß diese Resultate juristischen Denkens philosophisch nicht genügend zu verwerten und zu verarbeiten; als Philosoph ist er zu abhängig von der griechischen Wissenschaft, um über eine äußerliche, an die juristische Auffassung sich anlehrende Gegenüberetzung hinauszukommen; er nähert sich so der Wahrheit, ohne sie zu finden. Insbesondere ist dies der Fall bei seiner auf Grund der Etymologie des Wortes gewonnenen Definition von *respublica* als *res populi*<sup>3</sup>, als Sache, Gemeinwesen des Volkes, das der Inbegriff einer größeren Menschenmenge ist, vereinigt durch das Interesse an dem gemeinsamen Recht und der gemeinsamen Wohlfahrt; und wiederum nähert sich der römische Philosoph der richtigen Erkenntnis, wenn er meint, es sei der Behörden Pflicht, *gerere personam civitatis (oder populi)*<sup>4</sup>. Aber das Volk oder die *respublica* oder die handelnde *civitas* wird von ihm als ausgestattet mit allen Eigenschaften des Einzelmenschen gedacht<sup>5</sup>;

<sup>1</sup> 3. B. De rep. 3, 25.

<sup>2</sup> De rep. 1, 25, 39. *Lex civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale; quid enim est civitas nisi iuris societas?* Ebd. 1, 32, 49; ähnlich 3, 31; 6, 13.

<sup>3</sup> Ebd. 1, 25, 39; 1, 26, 41: *Civitas est constitutio populi*; 3, 31 ff.

<sup>4</sup> De off. 1, 34, 124. De leg. 3, 12, 27 f.

<sup>5</sup> *Quod in singulis, idem est in populis.* De rep. 3, 18; 1, 44, 68; 3, 15 17.

die *res publica* ist nichts anderes als die kollektiv geeinte Vielheit der Bürger; deren Versammlung und Summe ist identisch mit dem Staat, nicht bloß sein Organ. Und noch mehr wird die Auffassung verflacht durch jenen Gedankengang, der uns bei Augustinus begegnet ist. Das dritte Buch des Dialogs vom Staate will nämlich den Maßstab für die Beurteilung der Frage bieten, ob ein Staat wirklich diesen Namen verdiene: jeder gerecht regierte Staat ist eine *res publica*, wenn sie ihrem Begriff nach *res populi* ist; jede ungerechte Herrschaft hingegen macht die *res publica* nicht nur zu einer *vitiosa*, sondern zerstört ihren Charakter völlig; der Maßstab ist also mit andern Worten in der Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit zu suchen. Von solchem Standpunkt aus erscheint die absolute Volksherrschaft als verwerflich: hier fehlt der *consensus iuris*, das gemeinsame, leitende Rechtsprinzip, so daß die allergrößte Gefahr einer Tyrannei vorliegt<sup>1</sup>. Bei dieser Erörterung verbindet sich sonach mit *res populi* der verflachte Sinn von „Angelegenheit des Volkes“; anderseits erhebt Cicero im Begriff des *populus* die Unterordnung unter ein objektives Rechtsprinzip zum konstitutiven Merkmal, wie auch sonst die unpersönliche *lex* an die Stelle der lebendigen Staatspersönlichkeit tritt<sup>2</sup>.

II. Augustinus hat sich im wesentlichen an Cicero angeschlossen. Seine Veränderung der Definition des Staates kann dabei außer Betracht bleiben, weil er, wie bemerkt wurde, mit Cicero übereinstimmt, sobald er ohne besondere Tendenz seine Gedanken zum Ausdruck bringt. Ganz ciceronisch klingt die bereits erwähnte Definition: *Est enim civitas non quorumlibet animantium, sed rationalium multitudo legis unius societate devincta*<sup>3</sup>.

Es gilt somit auch hier, was oben über den Standpunkt Ciceros bemerkt wurde. Sodann teilt Augustinus die Auffassung vom Staat als einem Organismus; das *imperium* wird dabei mit der Seele verglichen<sup>4</sup>. „Sagt nicht Cicero“, so führt unser Autor aus, „in den Büchern vom Staate, wo er vom Unterschied der Regierungen handelt und zur Veranschaulichung ein Gleichnis von der Natur des Menschen hernimmt, daß die Glieder des Leibes wegen der Leichtigkeit, womit sie gehorchen, wie Kinder regiert, die fehlerhaften Teile der Seele aber wie Sklaven durch ein strengeres Regiment im Zaum zu halten sind?“<sup>5</sup> Um diese Beweisführung zu verstärken (es ist die Rede von der Berechtigung der Herrschaft Roms über die Provinzen),

<sup>1</sup> De rep. 3, 33, 45; 3, 35, 50.

<sup>2</sup> De leg. 3, 1, 2. Vgl. auch Hildenbrand 583 f.

<sup>3</sup> Quaest. ev. 46 (Migne, P. L. XXXV 1360).

<sup>4</sup> Vgl. Cicero, De rep. 3, 25; 3, 23.

<sup>5</sup> Nonne Cicero in libris de republica, cum de imperiorum differentia disputaret et huius rei similitudinem ex natura hominis assumeret, ut filii dixit imperari

wird ein von der Natur hergenommeneß, treffendeß Beispiel angeführt und gesagt: Warum denn befiehlt Gott dem Menschen, die Seele dem Leibe, die Vernunft der Begierde und den übrigen Gebrechen der Seele? Gewiß wird durch dieses Beispiel genugsam erwiesen, daß für einen Teil Dienstbarkeit nützlich ist<sup>1</sup>. Endlich führt Augustinus beifällig eine weitere Auseinandersetzung Ciceros an, die hier von Bedeutung ist: *Sed et imperandi et serviendi, inquit, sunt dissimilitudines cognoscendae. Nam et animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini; sed corpori ut rex civibus suis. . . . Sic regum, imperatorum, sic magistratum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt, ut corporibus animus*<sup>2</sup>. Augustinus teilt mit Cicero offenbar auch die Auffassung, wonach die res publica mit allen Eigenschaften und Fähigkeiten des Einzelmenschen ausgestattet erscheint. Ergo, ubi rex, so führt unser Bischof aus, ubi curia, ubi ministri, ubi plebs invenitur, civitas est: neque enim talia essent in malis civitatibus, nisi prius essent in singulis hominibus, qui sunt tamquam elementa et semina civitatum<sup>3</sup>.

Die Auffassung des Staates als eines Organismus mußte sich einem Augustinus und überhaupt den christlichen Schriftstellern<sup>4</sup> besonders empfehlen, weil die Vergleichung einer Gesamtheit von Menschen (näherhin der Christen) mit einem besetzten Körper bereits in der Schrift zu finden ist. Aber auch der große Bischof hat die spezifische Staatslehre nicht über die durch Cicero entwickelten Anschauungen hinaus gefördert; auch für ihn bleibt die Einheit des Staates in der Gemeinschaft der Glieder beschloffen. Dies kann nicht auffallen: hat ja doch der hl. Augustinus diesen Zweig des menschlichen Wissens sich nicht eigens zum Gegenstand des Studiums gesetzt, sondern nur, wenn die Beschäftigung mit andern Fragen ihn von selbst darauf führte, nebenbei von solchen Dingen gehandelt.

---

corporis membris propter oboediendi facultatem, vitiosas vero animi partes ut servos asperiore imperio coerceri? De civ. Dei 14, 23 (II 48). Diese Stelle verdanken wir Augustinus.

<sup>1</sup> Subditum est, ut ista ratio firmaretur, veluti a natura sumptum nobile exemplum atque dictum est: Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus? Plane hoc exemplo satis edoctum est quibusdam esse utilem servitutem, et Deo quidem ut serviatur utile esse omnibus. De civ. Dei 19, 21 (II 409).

<sup>2</sup> C. Julian. Pel. 4, 12, 61 (Migne, P. L. XLIV 767 f).

<sup>3</sup> En. in ps. 9, 8 (M. XXXVI 120 f).

<sup>4</sup> Bgl. z. B. Ambros., De off. 3, 3, 17 f (M. XVI 149 f): Numquid membrum tuum alterius membri officia sibi vindicat, aut oculus officium oris aut os oculi officium sibi vindicat, aut manus pedum ministerium aut pes manuum? . . . Omnes ergo unum corpus sumus et diversa membra, sed omnia corpori necessaria.

## § 7. Der sittliche Charakter des Staates.

I. Gierke stellt den Satz auf<sup>1</sup>, die Theorie der theokratischen Gesellschaftsordnung, wie sie durch Augustinus konsequent ausgestaltet worden, habe ausschließlich den von Gott gestifteten Verband der univervellen und einheitlichen Kirche, den „Staat, dessen König Christus ist“, als Ausdruck der sittlichen Weltordnung anerkannt. Sie habe darum den weltlichen Staat mit allen seinen Gliederungen und Einrichtungen nur gelten lassen, sofern er sich dem in der Kirche realisierten Gottesstaat als dienender Bestandteil ein- und unterordnet. Sie postulierte den christlichen Staat und verstand darunter einen Staat, der ausschließlich in der Kirche die Quelle und das Ziel seiner Existenz erblickte. Dagegen sprach sie dem Staate an sich, insofern derselbe als bloß menschliche und natürliche Ordnung in sich selbst gegründet war, jegliche Berechtigung ab. Die fünf Stellen<sup>2</sup>, worauf sich Gierke beruft, sind sämtlich dem Werke *De civitate Dei* entnommen, und sie erfordern zunächst eine Untersuchung der Frage, wie Augustinus den Begriff *civitas terrena* hier gebraucht.

II. Es darf als gesichertes wissenschaftliches Ergebnis betrachtet werden, daß Augustinus in dem genannten Werke das Absehen nicht darauf richtet, das Problem des Verhältnisses von „Kirche und Staat“ zu lösen. Vielmehr enthält diese Schrift eine große Apologie des Christentums gegen das Heidentum. Das Wesen des letzteren erblickt der Bischof in der *superbia*, in der Vergötterung des Geschaffenen, also nicht in Schwäche, sondern in Unnatur und völliger Verkehrtheit<sup>3</sup>. Das Heidentum will sich nicht unter den unsichtbaren Gott beugen, sondern unternimmt es, sich selbst seine Götter zu schaffen<sup>4</sup>, und strebt, durch eigene Kraft selig zu werden<sup>5</sup>. Der tiefste Gegensatz ist also der ethische<sup>6</sup>. Alle nun, die jener *superbia*, d. h. der bis zur Verachtung Gottes gesteigerten Selbstliebe, huldigen, werden als durch ein gemeinsames Band verknüpft, gleichsam als organisiertes Reich gedacht; ihnen gegenüber stehen die Verehrer des wahren Gottes, die als eine in analoger Weise zusammengeschlossene Gemeinschaft vorgestellt werden: sie sind verbunden durch die bis zur Hintanzetzung der eigenen Person gesteigerte

<sup>1</sup> Gierke III 124 f. Dorner 297 ff.

<sup>2</sup> *De civ. Dei* 14, 28; 15, 2; 15, 22; 18, 54; 19, 24.

<sup>3</sup> Vgl. C. Faust. *Manich.* 20, 3 19 (Migne, P. L. XLII 370 383).

<sup>4</sup> *De civ. Dei* 18, 54 (II 362).

<sup>5</sup> *Ebd.* 19, 4 (II 379 f); 22, 6 (II 592): *Roma conditorem suum iam constructa et dedicata tamquam deum coluit in templo; haec autem Hierusalem conditorem suum Deum Christum, ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento.*

<sup>6</sup> Vgl. Schmidt in den *Jahrbüchern f. d. Theol.* VIII 284.

Gottesliebe. Die *civitas terrena* rühmt sich in sich selbst, die *civitas coelestis* im Herrn<sup>1</sup>; jene hat ihr Gut hier auf Erden<sup>2</sup> und sucht voll Ehrgeiz sich zur Geltung zu bringen, was notwendig Streit und Krieg im Gefolge haben muß<sup>3</sup>. Daß bei solchen Voraussetzungen Augustinus den Begriff *civitas* wählte, kann nach alledem nicht auffallen<sup>4</sup>. Diese beiden Reiche verfolgt der Autor in ihrer historischen Entwicklung. Als den ersten Gründer des irdischen Reiches bezeichnet er den Brudermörder Kain (der nach dem Bericht der Schrift eine Stadt gründete); eine Auffassung, die sich ihm bei seiner spezifisch ethisch gerichteten Betrachtungsweise nahe legen mußte. Glieder dieser *civitas terrena* waren Romulus, ebenfalls ein Brudermörder, und Remus<sup>5</sup>. Aber ähnlich, wie einzelne Mitglieder und Repräsentanten dieser *civitas* sein können, so auch ganze Staaten, ganze Reiche. Rom zum Beispiel, d. h. der polytheistische römische Staat, wird „das Haupt dieses irdischen Staates genannt“, von welchem *De civitate Dei* die Rede sei<sup>6</sup>. Somit wird der heidnische Staat, weil er Vertreter des Heidentums ist, zugleich auch als Repräsentant der *civitas terrena* = *societas improborum* betrachtet. Umgekehrt, dient der Staat dem wahren Gott, so tritt er in ein naheß Verhältnis zum Gottesstaat: „wir finden also zwei Formen des irdischen Staates (nämlich im Alten Testament), von denen die

<sup>1</sup> *De civ. Dei* 14, 28 (II 57).

<sup>2</sup> Vgl. Lactantius, *Div. instit.* 6, 1 (M. VI 636): *Nihil enim sapiunt, nisi terram, bonaque et mala solius corporis sensu et voluptate perpendunt.* *De civ. Dei* 15, 17 (II 97): *Sicut autem Cain, quod interpretatur possessio, terrenae conditor civitatis . . . indicat istam civitatem et initium et finem habere terrenum, ubi nihil speratur amplius, quam in hoc saeculo cerni potest.*

<sup>3</sup> *Terrena civitas, quae sempiterna non erit (neque enim, cum extremo supplicio damnata fuerit, iam civitas erit), hic habet bonum suum, cuius societate laetatur. . . . Et quoniam non est tale bonum, ut nullas angustias faciat amatoribus suis, ideo civitas ista adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando et aut mortiferas aut certe mortales victorias requiringdo.* *Ébd.* 15, 4 (II 63).

<sup>4</sup> Vgl. übrigens Hebr 11, 16 und außerdem die teilweise anklingenden Ausführungen Senecas, der in stoischer Art gleichfalls zwei Staaten einander gegenüberstellt: *Das resp. an. complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hanc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur: alteram, cui nos ascripsit condicio nascendi . . . maiori reipublicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius.* *Ep.* 68, 2.

<sup>5</sup> *De civ. Dei* 15, 5 (II 64).

<sup>6</sup> *Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo (gemeint ist die civitas Kains) . . . quaedam sui generis imago respondit.* *Ébd.* 15, 5 (II 64).

eine die eigene Gegenwart anzeigt, die andere durch die eigene Gegenwart mehr den himmlischen Staat vorzubilden dient.“<sup>1</sup> Ja der Staat kann ein Glied der *civitas coelestis* sein, wenn nämlich die christlichen Gebote erfüllt werden; würde dies geschehen, *et terras vitae praesentis ornaret sua felicitate respublica, et vitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet*<sup>2</sup>. Nach dem Verschwinden des heidnischen Staates, dieser historischen Erscheinungsform der *civitas terrena*, bleibt die Gemeinschaft ihrer Mitglieder gleichwohl bestehen, nämlich als eine ideelle, nicht mehr wahrnehmbare, wie sie übrigens sicherlich schon vor der Gründung Babels andauernd bestand<sup>3</sup>; es ist die Gemeinschaft derer, die *secundum hominem*, anstatt *secundum Deum* leben, zwei Gemeinschaften, *quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum*, die eine prädestiniert zu ewiger Herrschaft mit Gott, die andere zur ewigen Verdammnis<sup>4</sup>. Gehören diese letzteren auch nicht mehr einem historischen heidnischen Weltreiche an, so repräsentieren sie doch dieselbe Denkweise. So bleibt die Einheit des Themas und die Einheit des Grundgedankens in *De civitate Dei* vollkommen gewahrt. Die bezeichnete Gesinnung ist und bleibt das Entscheidende; darum werden sogar die Christen, die „das Irige“ suchen, als innerlich zur *civitas terrena* gehörig betrachtet<sup>5</sup>. Eine Scheidung läßt sich tatsächlich hier auf Erden nicht vollziehen: *in hoc interim saeculo duas civitates perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas*<sup>6</sup>.

Mit voller sachlicher Berechtigung geht sonach in dem tief spekulativ angelegten Gedankenaufbau die Entgegensetzung von historischem Heidentum und Christentum und die von Weltkindern und Gotteskindern unmerklich ineinander über. Für die folgenden Darlegungen nun ist es von großer Wichtigkeit, festzustellen, daß *civitas terrena* keineswegs mit dem Staate identisch ist. Oft genug redet Augustinus auch sonst von den beiden Reichen, ohne im entferntesten an den Staat zu denken. So bemerkt er: *Duae quippe gentes sunt, et duo regna, unum sc. Christi, alterum diaboli*<sup>7</sup>; und wiederum in demselben Briefe: *Nunc autem ista mala, quae tamquam summa et extrema creduntur, utrique genti et utrique regno et Christi sc. et diaboli videmus esse communia, pariter quippe his et boni af-*

<sup>1</sup> *Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram coelesti civitati significandae sua praesentia servantem. De civ. Dei 15, 2 (II 61).*      <sup>2</sup> *Ébd. 2, 19 (I 86).*

<sup>3</sup> *Ébd. 16, 10 (II 145).*      <sup>4</sup> *Ébd. 15, 1 (II 58); 16, 17 (II 158).*

<sup>5</sup> *Ébd. 20, 9 (II 450 452).* Ep. 140, 11, 29 (Migne, P. L. XXXIII 550).

<sup>6</sup> *De civ. Dei 11, 1 (I 511); 20, 7 (II 442).*

<sup>7</sup> *Ep. 199, 10, 35 (M. XXXIII 918).*

fliguntur et mali<sup>1</sup>. Vielmehr hat man bei Erklärung einzelner Stellen stets im Auge zu behalten, daß mit dem Begriffe der *civitas terrena* regelmäßig bald das Heidentum oder der heidnische Staat, bald die *societas improborum* bezeichnet wird<sup>2</sup>; es ist somit stets zu untersuchen, ob wirklich das, was wir Staat nennen, gemeint ist oder ob eine jener andern Bedeutungen zutrifft; dies letztere ist, wie gesagt, die Regel.

III. Zum Beweise für seine oben dargelegte Ansicht, daß der Staat an sich, nach der Auffassung Augustins, jeglicher Berechtigung entbehrte, insofern derselbe als bloß menschliche und natürliche Ordnung in sich selbst gegründet sei, zitiert Gierke, wie bereits erwähnt wurde, verschiedene Stellen aus *De civitate Dei*. Diese reichen jedoch nicht aus, um jene Ansicht zu stützen.

1. „Es wurden die zwei Staaten geschaffen“, schreibt Augustinus am Ende des 14. Buches<sup>3</sup>, „durch die zwei Arten der Liebe, der irdische nämlich durch die bis zur Hintansetzung getriebene Selbstliebe, der himmlische aber durch die bis zur Hintansetzung seiner selbst gesteigerte Gottesliebe.“ Der ganze Gedankengang des 14. Buches aber, sowie die Art und Weise, wie Augustinus jene beiden Begriffe näher präzisiert<sup>4</sup>, zeigen deutlich, daß *civitas terrena* lediglich als Bezeichnung für die durch ihre Gefinnung verbundenen Gottlosen dient.

2. „Die Bürger des irdischen Staates gebiert die durch die Sünde verderbte Natur, die Bürger des himmlischen Staates aber gebiert die Gnade, wodurch die Natur von der Sünde befreit wird. Deshalb werden jene Gefäße des Zornes, diese Gefäße der Erbarmung genannt.“<sup>5</sup> Hier ergibt

<sup>1</sup> Ebd. 11, 37 (M. XXXIII 918). Augustinus hat diesen Gegensatz spekulativ zu erfassen gesucht: das unsichtbare und unbegreifliche Geheimnis des natürlichen Zusammenhangs der Menschen bewirke das große Geheimnis ihrer rechtlichen Zusammengehörigkeit, die sich im guten wie schlimmen Sinne, in der Teilnahme an Adams Sünde wie an Christi Gnade geltend mache; vis ergo nescio quae invisibilis et incontractabilis secretis naturalibus insita est, ubi iura propaginis naturalia delitescunt. Op. imp. c. Iul. 6, 22 (M. XLV 1552 ff). Hier liegen die Wurzeln jener beiden Organisationen, der beiden „Reiche“.

<sup>2</sup> Analog ist *civitas coelestis* bald = das historische katholische Christentum, wie es allen bekannt in die Erscheinung trat, oder die katholische Kirche, bald = *communio electorum*; vgl. z. B. *De civ. Dei* 15, 20 (II 100).

<sup>3</sup> *De civ. Dei* 14, 28 (II 56 f): *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam sc. amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur.*

<sup>4</sup> Ebd. 14, 1 (II 1 f): *Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace volentium et, cum id, quod expetunt, assequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium.*

<sup>5</sup> *Parit autem cives terranae civitatis peccato vitata natura, coelestis vero civitatis cives parit a peccato naturam liberans gratia, unde illa vocantur vasa irae, ista vasa misericordiae* (Rom 9, 22 f). Ebd. 15, 2 (II 61).

schon der Inhalt der Stelle, daß vom Staate in unserem Sinne nicht die Rede sein kann. Überdies bemerkt Augustinus kurz zuvor<sup>1</sup>, er habe bisher zwei Arten des Menschengeschlechtes unterschieden; zu der einen gehören diejenigen, die „nach dem Menschen“, zur andern jene, die „nach Gott“ leben; mystisch nenne er die beiden (ideellen) Gemeinschaften auch zwei „Staaten“; die ganze Weltzeit (saeculum) bildet den Verlauf dieser beiden Staaten.

3. „Kraft freier Willensentscheidung erfolgte beim Fortschreiten und Wachstum des Menschengeschlechtes eine Vermischung und durch Beteiligung an der Ungerechtigkeit eine gewisse Vermengung beider Staaten“<sup>2</sup>; ihre Gegnerschaft und ihren Gegensatz verfolgt Augustinus von Cain und Abel an. Es ist der Kampf der Bösen und Guten<sup>3</sup>. Vom Staate im eigentlichen Sinne ist auch hier nicht die Rede. Schon der Schluß des Kapitels, an dessen Spitze der oben zitierte Satz steht, muß zu diesem Ergebnis führen: Die Ordnung der rechten Liebe verkehrend, heißt es da, haben die Kinder Gottes Gott hintangesezt und die Töchter der Menschen geliebt; „durch diese beiden Benennungen werden beide Staaten zur Genüge gekennzeichnet“<sup>4</sup>.

4. „Nunmehr wollen wir,“ so schließt das 18. Buch, „dieses Buch zu Ende führen, nachdem wir ... gezeigt, welches der irdische Verlauf der beiden von Anfang bis zum Ausgang untereinander vermischten Staaten sei, des himmlischen und des irdischen. Von ihnen schuf sich der irdische nach Belieben aus was immer, auch aus Menschen, falsche Götter, denen er durch Darbringung von Opfern diente; der himmlische aber, der auf Erden pilgert, schafft sich keine falschen Götter, sondern wird selbst vom wahren Gott geschaffen, dessen wahres Opfer er selbst ist. Beide jedoch erfreuen sich gleicherweise der irdischen Güter oder werden gleicherweise durch die zeitlichen Übel bedrängt, trotz verschiedenen Glaubens, verschiedener Hoffnung, verschiedener Liebe, bis sie beim letzten Gerichte getrennt werden und ein jeder sein Ende erlangt, das kein Ende hat.“<sup>5</sup> Diese zusammenfassende Erklärung läßt

<sup>1</sup> De civ. Dei 15, 1 (II 58).

<sup>2</sup> Hoc itaque libero voluntatis arbitrio genere humano progrediente atque crescente facta est permixtio et iniquitate participata quaedam utriusque confusio civitatis. Ebd. 15, 22 (II 108).

<sup>3</sup> Ebd. 15, 5 (II 65): Quod autem inter Cain et Abel (exortum est), inter duas ipsas civitates, Dei et hominum, inimicitias demonstravit.

<sup>4</sup> Ordine perturbato Deum filii Dei neglexerunt et filias hominum dilexerunt. Quibus duobus nominibus satis civitas utraque discernitur. Ebd. 15, 22 (II 109).

<sup>5</sup> Quisnam sit duarum civitatum, coelestis atque terrena, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus; quarum illa, quae terrena est, fecit sibi, quos voluit vel undecumque vel etiam ex hominibus, falsos deos, quibus sacrificando serviret: illa autem, quae coelestis peregrinatur in terra, falsos deos non



deutlich erkennen und bestätigt das bisher wiederholt festgestellte Ergebnis, daß es sich lediglich um zwei ideell geeinte, einander feindselig gegenüberstehende Gemeinschaften, die der Guten und die der Gottlosen, handelt.

5. So verbleibt nur noch eine einzige Stelle, worauf sich Gierke beruft. Hier betont Augustinus, daß der Staat der Gottlosen überhaupt wahrer Gerechtigkeit entbehre<sup>1</sup>. Fürs erste ist zu beachten, daß der Bischof vom Staate der Gottlosen zunächst im weiteren Sinne redet, allerdings so, daß der götzendienerische heidnische Staat als Repräsentant und Haupt dieser Gemeinschaft einbegriffen ist<sup>2</sup>. Dieser Staat entbehrt der wahren Gerechtigkeit, die Gott gibt, was Gottes ist. Unser Autor geht aber, wie bereits hervorgehoben wurde, nicht so weit, an diesem Urteil oder an diesem Verdikt schlechthin festzuhalten; vielmehr erkennt er den heidnischen Staat gleichwohl als Staat an, indem das Merkmal der Gerechtigkeit (im christlichen Sinne verstanden) aus der Definition ausgeschaltet wird. Das zusammenfassende Band erblickt Augustinus nun seinerseits in dem, was das Volk liebt. Dieses Ziel des Strebens kann gut oder schlecht, mehr oder minder gut oder schlecht sein. So gewinnt der Bischof einen relativen Maßstab für die Beurteilung eines Gemeinwesens, für das Urteil über dessen Wert und Güte. „Das Volk ist um so besser, in je besseren, und um so schlechter, in je schlechteren Dingen es einträchtig ist.“ Augustinus bewertet in der Tat nach diesem Maßstab das römische Reich: „Was aber dieses Volk in seinen ersten Zeiten liebte, was in den folgenden..., das bezeugt die Geschichte“<sup>3</sup>, d. h. der sittliche Wert dieses Gemeinwesens ist in der ersten Periode höher einzuschätzen als hernach. Der Bischof betont des öfteren, daß der Staat von den alten Römern besser verwaltet wurde als von den späteren<sup>4</sup>, und ausdrücklich anerkennt er: *Quam (sc. rempublicam) primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum verum*<sup>5</sup>. *Quando ergo nec hominibus nec ipsis etiam quos deos putabant morum corruptorum et perditorum avaritia rapacitasque parcebat, tunc coepit perire laudabile illud decus salusque reipublicae*<sup>6</sup>.

facit, sed a Deo vero ipsa fit, cuius verum sacrificium ipsa sit. Ambae tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur, et percipiat unaquaque suum finem, cuius nullus est finis. De civ. Dei 18, 54 (II 362).

<sup>1</sup> Ebd. 19, 24 (II 419 f). Siehe oben S. 27 A. 3.

<sup>2</sup> Vgl. De civ. Dei 2, 21 (I 93), wo Augustinus verspricht, später zu beweisen, daß auf Grund der Definitionen Ciceros der heidnisch-römische Staat überhaupt nie ein Staat gewesen sei, da niemals die wahre Gerechtigkeit darin geherrscht habe.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 27. <sup>4</sup> De civ. Dei 2, 21 (I 93).

<sup>5</sup> Ep. 138, 3, 17 (Migne, P. L. XXXIII 533); vgl. ebd. 3, 16 (532).

<sup>6</sup> Ep. 138, 3, 16 (M. XXXIII 532).

6. Das Ergebnis der bisherigen Ausführungen wird auch durch die übrigen Belege nicht umgestoßen, die Dorner<sup>1</sup> für die oben dargelegte Auffassung, worin Gierke ihm gefolgt ist, des weiteren noch vorbringt. Nach Augustinus sei ein Staat, in dem die *iustitia* nicht vorhanden ist (*remota iustitia*), weil er die wahre Gottesverehrung nämlich nicht kennt, nichts als ein *magnum latrocinium*<sup>2</sup>; statt der allein erstrebten *felicitas terrena* erziele er in Wirklichkeit *miseria*<sup>3</sup>, und sein Prinzip verkehrt sich in Egoismus<sup>4</sup>, während nur die Liebe imstande ist, Eintracht, Frieden und Glück zu schaffen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachte und verurteile der Bischof den heidnischen Staat, den er zur *civitas diaboli* rechne. Richtig ist, daß unser Autor die wahre Gerechtigkeit im streng christlichen Sinne nur seinem Gottesstaat zuschreibt<sup>5</sup>, ferner daß er den Staat, falls er aller Gerechtigkeit entbehre und völlig auf Unrecht, Gewalttat und Unsitlichkeit gegründet wäre, für ein *magnum latrocinium* hält<sup>6</sup>. Richtig ist weiterhin, daß Augustinus energisch betont, es müsse neues Elend folgen, sobald der zeitliche Friede in einer Weise erstrebt wird, daß die höheren idealen Güter beiseite gesetzt werden, also in einer ganz materialistischen Weise<sup>7</sup>; dabei betont er aber ebenso entschieden, daß der irdische Friede, daß überhaupt die irdischen „Güter“ wirkliche Güter und Gaben Gottes sind und daß der Sieg der gerechteren Sache mit Freuden zu begrüßen sei; ja der Bischof erklärt ausdrücklich: *Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas, quando est et ipsa in suo genere melior*<sup>8</sup>, wodurch doch der Staat als ein Gut höheren Ranges anerkannt ist. Zugugeben ist ferner, daß, wie bereits mehrfach erwähnt wurde, das Prinzip der *civitas terrena*, die „nicht auf dieser Welt in der Fremde pilgert, sondern in deren zeitlichem Frieden und Wohlfsein ihre Ruhe sucht“<sup>9</sup>, als verwerflich bezeichnet und die damit verbundene vollendet materialistische Gesinnungsweise verurteilt wird; folgerichtig wird und muß dasselbe auch von dem Ziele und Ideal eines Staates gelten, der in derselben Gesinnung das nämliche Prinzip aufstellt; denn der Staat wird durch nichts anderes glücklich als der einzelne, da der Staat nichts anderes ist als *concoris hominum multitudo*<sup>10</sup>. Wenn Dorner schließlich meint<sup>11</sup>, Augustinus wolle

<sup>1</sup> Dorner 297 ff.

<sup>2</sup> *De civ. Dei* 4, 4 (I 166); 19, 21 (II 408 ff); 19, 24 (II 419 f).

<sup>3</sup> *Ebd.* 15, 4 (II 64).

<sup>4</sup> *Ebd.* 15, 3 (II 62 f).

<sup>5</sup> *Ebd.* 2, 21 (I 93).

<sup>6</sup> *Ebd.* 4, 4 (I 166 f).

<sup>7</sup> *Ebd.* 15, 4 (II 64).

<sup>8</sup> *Ebd.* (63).

<sup>9</sup> *Ebd.* 15, 17 (II 97).

<sup>10</sup> *Ep.* 155, 3, 9 (Migne, P. L. XXXIII 670); vgl. *De civ. Dei* 4, 3 (I 165 f).

<sup>11</sup> Dorner 300. Wenn derselbe Autor es so darstellt (298), als wolle Augustinus *De civ. Dei* 4, 23 (I 193) der Ansicht Ausdruck geben, es sei kein Wunder, daß dieser Staat, der als Selbstzweck die *terrena felicitas* betrachtete, schließlich in

dem römischen Staate „überhaupt den Namen Staat“ absprechen, so trifft dies, wie gezeigt wurde, keineswegs zu; vielmehr will er es in Wirklichkeit gerade vermeiden, ihm diesen Namen absprechen zu müssen, und verändert darum die Definition Ciceros.

IV. Das Ergebnis, wozu die bisherige Erörterung geführt, läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Der Staat an sich, auch der heidnische Römerstaat, besitzt sittlichen Charakter; der Grad der Güte bemißt sich nach dem verschiedenen ethischen Werte der Ideale, die angestrebt werden. Daß Augustinus dem Staate in der Tat einen sittlichen Wert, eine sittliche Würde beigelegt hat, dafür können noch weitere Beweise erbracht werden.

1. Augustinus kennt neben der absoluten Gerechtigkeit, neben der Gerechtigkeit im streng christlichen Sinne auch eine relative, eine *iustitia rationalis*<sup>1</sup>, wie denn auch sonst die *iustitia* nicht ein schlechthin Übermenschliches, sondern das normal Menschliche ist, das allerdings bei der menschlichen Schwäche durch eine höhere Macht gestützt und vollendet werden muß. Diese Auffassung wird durch die anerkennenden Ausführungen unseres Autors über die altrömische Tugend, die sich nicht selten bei ihm finden, bestätigt. Die Juden wurden mit vollem Rechte, so urteilt der Bischof, dem Ruhme jener (tugendhaften Römer) preisgegeben, so daß diese, die durch ihre wie immer beschaffenen Tugenden irdische Herrlichkeit suchten und erlangten, die Juden besiegten, die durch ihre großen Laster den Geber wahrer Herrlichkeit und des ewigen Staates töteten und verwarfen<sup>2</sup>. Großes vermag die bürgerliche Tugend, selbst wenn sie nicht mit der wahren Religion verbunden ist: *Deus sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intellexeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas*<sup>3</sup>. Es gibt auch bei den Heiden Werke, die wir nach den Regeln der Gerechtigkeit nicht nur nicht tadeln können, sondern mit vollem Rechte loben<sup>4</sup>. Wer, wie die Römer, nach wahren Ruhm, wenn auch nur menschlichen Lobes wegen, begehrt, gibt sich Mühe, solchen, die gerecht urteilen, nicht zu mißfallen. Denn es gibt viel Gutes in den Sitten, worüber viele gerecht urteilen, wenn dies auch nicht viele sich zu eigen machen; durch

---

Abfall von Gott so weit ging, dieselbe zu seiner Göttin zu erheben, so ist im Texte selbst davon nirgends die Rede; vielmehr bemüht sich Augustinus hier nur, das Unsinne des römischen Götterglaubens zu erweisen.

<sup>1</sup> De civ. Dei 2, 21 (I 93); 19, 24 (II 419).

<sup>2</sup> Ebd. 5, 18 (I 251).      <sup>3</sup> Ep. 138, 3, 17 (M. XXXIII 533).

<sup>4</sup> Quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus. De spir. et lit. 27, 47 (M. XLIV 229 f).

dieses Gute in den Sitten strebten diejenigen nach Ruhm und Macht oder Herrschaft, von denen Sallust sagt: „Jener aber strebte danach auf dem rechten Wege.“<sup>1</sup> Für diese Tugenden, die von den Römern geübt wurden, ward diesen Männern, die so tamquam vera via nach Ehre, Ruhm und Herrschaft strebten, die Weltherrschaft als Lohn<sup>2</sup>; denn geziemend wuchs Rom durch solche Mittel heran<sup>3</sup>. Durch jenes so ausgebreitete und so lange dauernde, durch die Tugenden so großer Männer ausgezeichnete und glorreiche Imperium wurde demnach sowohl dem Streben jener Männer der Lohn erteilt, den sie suchten, als auch wurden uns Beispiele notwendiger Mahnung vor Augen gestellt, damit wir, wenn wir uns der Tugenden, denen wie nun immer diese ähnlich sind, deren jene Männer um des Ruhmes des irdischen Staates willen sich befleißigten, um des glorreichen Gottesstaates willen nicht befleißigen, von Scham angetrieben, und wenn wir uns ihrer befleißigen, von Hochmut nicht aufgebläht werden<sup>4</sup>. Alle diese anerkennenden Äußerungen über die Bürgertugend und das alte Imperium zeigen, daß es Augustinus fernlag, dem heidnischen Staate oder vollends dem Staate an sich jegliche sittliche Würde und jede sittliche Bedeutung abzusprechen.

<sup>1</sup> Interest sane inter cupiditatem humanae gloriae et cupiditatem dominationis. Nam licet proclive sit, ut, qui humana gloria nimium delectatur, etiam dominari ardentem affectet, tamen qui veram licet humanarum laudum gloriam concupiscunt, dent operam bene iudicantibus non displicere. Sunt enim multa in moribus bona, de quibus multi bene iudicant, quamvis ea multi non habeant; per ea bona morum nituntur ad gloriam et imperium vel dominationem, de quibus ait Sallustius: „Sed ille vera via nititur.“ Wer ohne diese Ruhmsucht herrschen will: „etiam per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere, quod diligit.“ De civ. Dei 5, 19 (I 251 f). <sup>2</sup> Ebd. 5, 15 (I 242 f).

<sup>3</sup> Ebd. 3, 10 (I 120): Decenter his artibus Roma crevit. Zu Roms hervorragendsten Männern gehörte Regulus (inter omnes suos laudabiles et virtutibus insignibus illustres). Ebd. 1, 24 (I 44).

<sup>4</sup> Proinde per illud imperium tam latum tamque diuturnum virorumque tantorum virtutibus praeclarum atque gloriosum et illorum intentioni merces, quam quaerebant, est reddita, et nobis proposita necessariae commonitionis exemplar, ut, si virtutes, quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrena gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur. Ad humanam vero gloriam praesentisque temporis satis digna vita aestimabatur illorum. Unde etiam Iudaei, qui Christum occiderunt, relevante testamento novo, quod in vetere velatum fuit, ut non pro terrenis et temporalibus beneficiis, quae divina providentia permixte bonis malisque concedit, sed pro aeterna vita muneribusque perpetuis et ipsius supernae civitatis societate colatur Deus unus et verus, rectissime istorum gloriae donati sunt, ut hi, qui qualibuscumque virtutibus terrenam gloriam quaesierunt et acquisiverunt, vincerent eos, qui magnis vitii datorem verae gloriae et civitatis aeternae occiderunt atque respuerunt. Ebd. 5, 18 (I 250 f).

Freilich, wenn der Bischof den absoluten Maßstab anlegt, wenn er vom streng christlichen Standpunkt aus urteilt, d. h. jene Tugend sub specie aeternitatis wertet, muß sich sein Urteil anders gestalten. Wenn diese Tugenden auf den Zweck hin geprüft werden, gibt es kaum solche unter den Heiden, die das Lob und den Anspruch der Gerechtigkeit im strengen Sinne verdienen<sup>1</sup>. Erst dann kann von wahrer Tugend nämlich die Rede sein, wenn sie sowohl alle Güter, die sie gut gebraucht, und was immer sie beim guten Gebrauch der Güter und Übel tut, als auch sich selbst auf das Ende bezieht, wo wir einen solchen und so großen Frieden haben, wie er besser und größer nicht sein kann<sup>2</sup>. Die Tugenden können auf das Ewige oder das Zeitliche bezogen werden dank der menschlichen Freiheit; der Unterschied liegt nicht in ihrem Tun, sondern in ihrem Verdienst<sup>3</sup>. Mit dem streng christlichen Maßstab gemessen, erscheinen die aufs Irdische allein gerichteten Tugenden, weil ihre Wurzel durch die *superbia* vergiftet ist, vielmehr als Fehler denn als Tugenden<sup>4</sup>. Die heidnischen Philosophen, die an die künftige Glückseligkeit nicht glauben wollen, suchen darum auf Erden eine ganz falsche sich herzustellen mit Hilfe einer Tugend, die je hochmütiger, um so trügerischer ist<sup>5</sup>. Immer jedoch bleibt vom Bilde Gottes noch eine Spur in der Seele; „deshalb werden wir mit Recht behaupten, daß sie auch in der Gottentfremdung ihres Lebens noch manches vom Gesetze vollbringt und richtig beurteilt“<sup>6</sup>. Dieser letztere Satz beweist, daß Augustinus

<sup>1</sup> De spir. et lit. 27, 47 (Migne, P. L. XLIV 229 f).

<sup>2</sup> Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit. De civ. Dei 19, 10 (II 388).

<sup>3</sup> C. Iul. Pel. 4, 19 (M. XLIV 747 f). Vgl. Ernst, Die Tugenden und Werke der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg 1871, Herder.

<sup>4</sup> Etiam tunc inflatae ac superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt. De civ. Dei 19, 25 (II 420). Hieronymus meint ähnlich, ohne Christus ist jede Tugend auf falschem Wege (*sine quo omnis virtus in vitio est*). In Gal. (3, 11) (M. XXVI 359). Schon Clemens von Alexandrien nennt jede Handlung eines Heiden *ἀμαρτητική* (Strom. 6, 14 [Migne, P. Gr. IX 336]) = das ewige Heil verfehlend; dem Heiden geht nämlich die vernunftgemäße Beziehung des sittlichen Handelns auf den *Logos* ab; dieses ist darum unter dem Gesichtspunkte des übernatürlichen Zieles unnützlich. Origenes spricht sich ebenso über die Handlungen von Heiden und Häretikern aus. In Rom. (14, 23) 10, 5 (Migne, P. Gr. XIV 1256). Vgl. A. Seik, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus, Freiburg 1903, Herder, 378 ff.

<sup>5</sup> Quam beatitudinem isti philosophi, quoniam non videntes nolunt credere, hic sibi conantur falsissimam fabricare, quanto superbiore, tanto mendaciore virtute. De civ. Dei 19, 4 (II 380).

<sup>6</sup> De spir. et lit. 27, 47 (Migne, P. L. XLIV 229 f).

in der That eine *iustitia rationalis* kennt, und diese Äußerung enthält zugleich den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit, welche durch die schroff klingenden Verdikte Augustins über die heidnische Tugend geschaffen wird: der Bischof verwendet einen doppelten Maßstab, bald den absoluten, bald einen relativen<sup>1</sup>; im letzteren Falle stellt er sich auf den rein menschlichen und natürlichen, im ersteren auf den streng christlichen (übernatürlichen) Standpunkt. Jene Betrachtungsweise ermöglicht es ihm, den sittlichen Wert der staatlichen Gemeinschaft genügend zu würdigen und anzuerkennen.

2. Unser Autor hat auch in der That diesen sittlichen Wert des öfteren ausdrücklich anerkannt oder mindestens seine dahin gehende Überzeugung deutlich zum Ausdruck gebracht. So an der bereits erwähnten Stelle: *Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas, quando est et ipsa in suo humano genere melior*<sup>2</sup>. So, wenn er wiederholt hervorhebt, daß die Guten nicht etwa nur ein Reich beherrschen können, sondern daß sie geradezu die gebornen Herrscher seien<sup>3</sup>. Ferner bekundet Augustinus seine Überzeugung von der sittlichen Würde des Staates klar, wenn er die Familie als *initium sive particula* desselben ansieht und verlangt, daß der Familienvater seine *praecepta* nach Maßgabe der *lex civitatis* einrichten müsse<sup>4</sup>; und nicht minder, wenn er bewundernd ausruft: Sehet, wie der gesamte Erdkreis geordnet ist im menschlichen Staatswesen, durch welche Verwaltungseinrichtungen, durch welche Stufenleiter von Ämtern, durch welche Verfassungen der Gemeinwesen, durch welche Gesetze, Sitten und Künste! Dies alles wird durch den Geist vollbracht, und diese Kraft der Seele bleibt unsichtbar<sup>5</sup>. Endlich sei noch erinnert an die Tatsache, daß der große Bischof von Hippo die sittliche Würde des Staates mit aller Energie gegen den Angriff der Donatisten verteidigt hat<sup>6</sup>, die den Satz aufstellten: *Quid est imperatori cum ecclesia?*<sup>7</sup> und aus ihrer Mißachtung des Staates kein Hehl machten. Nimmt man dazu die Äußerungen Augustins über den Ursprung des Staates, die alsbald zu erörtern

<sup>1</sup> Vgl. Reuter 135 ff.

<sup>2</sup> *De civ. Dei* 15, 4 (II 63).

<sup>3</sup> *Ebd.* 4, 3 (I 166); 4, 33 (I 208); angesichts dieser Stellen räumt Dorner (300 f) ein: Augustinus halte den Staat für so wenig „sündlich an sich“, daß er zugebe, „daß auch Gute ein Reich beherrschen können“.

<sup>4</sup> *Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patrem familias oportet, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommoda civitatis.* *Ebd.* 19, 16 (II 402).

<sup>5</sup> *Attendite universum orbem terrarum ordinatum in ipsa humana republica; quibus administrationibus, quibus ordinibus potestatum, condicionibus civitatum, legibus, moribus, artibus! Hoc totum per animam geritur, et haec vis animae non videtur.* In *Ioann. ev.* 8, 2 (Migne, P. L. XXXV 1451).

<sup>6</sup> Vgl. z. B. C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45 f).

<sup>7</sup> *Optatus de Mileve, De schism. Donat.* 3, 3 (M. XI 999).

sein werden, so erscheint die Ansicht Dorner's und Gierke's, als spreche der Bischof dem Staate an sich jede Berechtigung ab, gänzlich unhaltbar. Vielmehr geht aus einer Reihe von Ausführungen, die vom Staate an sich ohne alle Beziehung zum christlichen Glauben und zur Kirche handeln, klar hervor, daß Augustinus den sittlichen Wert des Staates unangetastet läßt.

### § 8. Der Ursprung des Staates.

Bei diesem Problem sind zwei Fragen zu unterscheiden und streng auseinanderzuhalten, die Frage nach der Entstehung des Staates überhaupt und die nach der Entstehung eines konkreten Staates; die erstere Untersuchung trägt staats- und rechtsphilosophischen, die letztere rein historischen Charakter.

Nach Gierke<sup>1</sup> wurde „hinsichtlich des Ursprungs der weltlichen Gewalt die Lehre ausgebildet, daß im Gegensatz zur überirdischen Stiftung der Kirche die gesamte staatliche Ordnung aus sündlicher Quelle stamme. Es entstand das wichtige Axiom, daß erst in Folge der Verderbnis der menschlichen Natur durch den Sündenfall die Herrschaft des Menschen über den Menschen und mit ihr das Eigentum in die Welt gekommen sei, während dem reinen göttlichen und natürlichen Rechte die allgemeine Freiheit und die Gemeinschaft der Güter entspräche“ (so unter Berufung auf *De civitate Dei* 19, 15; 1, 10; 15, 4)<sup>2</sup>. Demgemäß sei die Staatengründung überall von den irdisch Gesinnten ausgegangen und mit irdischen Mitteln vollbracht; ja in der Hauptsache seien durch Unrecht und Gewalt die Reiche dieser Erde, vor allem das römische Reich selbst, gegründet und gemehrt worden.

1. Da die an zweiter Stelle zitierte Erörterung sich überhaupt mit unserem Gegenstand nicht befaßt und die zuletzt bezeichneten Ausführungen, die besagen: „Der irdische Staat, der nicht ewig sein wird (denn wenn er beim letzten Gericht ist verdammt worden, ist er nicht mehr Staat), hat hienieden sein Gutes, in dessen Genuß er sich erfreut, so wie die Freude an solchen Dingen eben sein kann“<sup>3</sup>, sich ganz augenscheinlich lediglich mit der Gemeinschaft der Gottlosen beschäftigen, was durch den ganzen Zusammenhang bestätigt wird<sup>4</sup>, so bleibt als angeblicher Beweis nur die berühmte

<sup>1</sup> Gierke 125.

<sup>2</sup> Die das Eigentum betreffenden Ausführungen werden später Berücksichtigung finden. <sup>3</sup> *De civ. Dei* 15, 4 (II 63).

<sup>4</sup> Vgl. den Schluß des vorangehenden Kapitels 15, 3 (II 62 f.). Hier preist der Bischof die Bürger des freien Staates, *filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodammodo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis*. Kurz zuvor heißt es: *Parit autem cives terrena civitatis peccato vitata natura etc.*; siehe oben S. 37.

gewordene Stelle De civitate Dei 19, 15 übrig; sie lautet: „Gott wollte, daß der vernünftige, nach seinem Bilde geschaffene Mensch nur über Unvernünftiges herrsche (Gn 1, 26), nicht der Mensch über den Menschen, sondern der Mensch über das Vieh. Daher waren die ersten Gerechten vielmehr Hirten der Herden als Könige über Menschen, indem Gott auch dadurch zeigen wollte, was die Ordnung der Kreaturen erheische und was die Schuld der Sünden fordere; denn offenbar ist das Loos der Knechtschaft mit Recht dem Sünder auferlegt worden.“ „Den Namen Knecht verdiente die Schuld, nicht die Natur. . . Keiner aber ist von Natur aus, wie Gott den Menschen schuf, Knecht eines Menschen oder der Sünde.“<sup>1</sup>

2. Um den Sinn dieser Darlegungen richtig zu würdigen, ist es von Wert, auf die in der christlichen und stoischen Literatur vorhandenen verwandten Anschauungen einen Blick zu werfen.

Nach Gregor von Nazianz, der die Theorie am ausführlichsten entwickelt, sind Armut und Reichtum, Freiheit und Knechtschaft „Namen, die erst in späterer Zeit Eingang gefunden, indem sie wie gewisse gemeinsame Schwächen (*ἀρρωστήματα*) zugleich mit der sittlichen Verderbnis sich einschlichen, wie sie denn deren Erfindungen sind“. Anfangs sei es nicht so gewesen. Der Schöpfer hat den Menschen frei geschaffen. Mit dem Sündenfall trat die verderbliche Wendung ein. Seitdem walteten Neid und Zwist und die Herrschaft der arglistigen Schlange, die den Stärkeren gegen den Schwächeren aufstachelt; so sei die Gleichheit des Geschlechtes in die Verschiedenheit der Namen gespalten und durch die Habsucht der Adel der Natur zerschnitten worden, indem sie sogar das Gesetz zur Förderung der Herrschaft herbeizog<sup>2</sup>. Eine ähnliche Ansicht vertritt Seneca, der sich zu dem radikalen Satze versteigt, daß Bezeichnungen wie römischer Ritter, Freigelassener, Sklave nichts als leere Namen seien, aus Ehrgeiz oder Unrecht stammend<sup>3</sup>; auch nach Epiktet ist der Mensch frei geschaffen<sup>4</sup>. Ebenfalls in einer ausführlicheren Erörterung

<sup>1</sup> Hoc (sc. officium consulendi ac providendi) naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: Dominetur, inquit, piscium maris. . . Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinualet Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum. Conditio quippe servitutis iure intellegitur imposita peccatori. . . Nomen itaque istuc culpa meruit, non natura. . . Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis vinculo subderetur, quod non fit, nisi Deo iudicante. . . Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. De civ. Dei 19, 15 (II 399 f).

<sup>2</sup> Or. 14, 25 f (Migne, P. Gr. XXXV 889 892). <sup>3</sup> Ep. 31, 11.

<sup>4</sup> A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet II, Stuttgart 1894, 156. Plato und Aristoteles hingegen glaubten, daß manche Völker von Natur zur Sklaverei



beschäftigt sich Theodoret von Cyrus mit derselben Frage; gehören seine Darlegungen auch der nachaugustinischen Zeit an<sup>1</sup>, so sind sie doch ein wertvolles Beispiel für die Anschauungsweise, wie sie in der christlichen Literatur des 5. Jahrhunderts überhaupt herrschte. „Der Unterschied zwischen Herren und Knechten, so meint er, *κατηγορεῖ τῆς ἁμαρτίας*<sup>2</sup>. Die Sünde führte nämlich die Unordnung in die Welt ein (*ἡ ἁμαρτία τὴν ἀταξίαν εἰσήγαγεν*). Nun wurde das Gesetz notwendig; es ist zu vergleichen dem Anker, der dem Schiff die sichere Ruhe verleiht, einem Zügel, der Hand der Obrigkeit anvertraut. Von den Obrigkeiten werden Städte, Dörfer, Kriegsheere regiert. Wer würde die Gewalttätigkeit Habgüchtiger bändigen, setzte nicht die Furcht vor den Gesetzen ihrem Geize Schranken? Wie die größeren Fische die kleineren verzehren, so würden auch die Stärkeren die Schwächeren aufreiben, wären keine Gesetze da. Ja selbst jetzt, da sie bestehen, haben manche Menschen einen Ingrimm heftiger denn die wilden Tiere. Was würde erst geschehen, wenn keine Strafgerechtigkeit bestünde? Das Gesetz hält in Schranken, das Gesetz flößt Furcht ein, das Gesetz verleiht der Unschuld Sicherheit.“<sup>3</sup> Mit ganz verschiedener Tendenz werden hier dieselben Ideen verwertet; Gregor nämlich leitet daraus die Forderung ab: „Du aber habe die erste Gleichstellung (*ἰσονομία*)<sup>4</sup>, nicht die schließliche Zerreißung, nicht das Gesetz der Gewaltigen, sondern das des Schöpfers vor Augen“, was in der Weise geschieht, daß man milde und gütig sich zeigt gegen den Nächsten. Theodoret dagegen, der von demselben Ausgangspunkt ausgeht, tut dar, welche Wohltat die Existenz von Gesetz und Staat und geordneter Rechtsverhältnisse für die Menschen bedeute.

Unter den Schriftstellern des Abendlandes spricht sich bereits Irenäus (gegen Ende des 2. Jahrhunderts) ganz ähnlich wie Theodoret aus. Er führt das *terrenum regnum* auf Gott zurück, der dasselbe nach dem Abfall der Menschen von seinem Dienste und dem Hervorbereiten der Leidenschaften ins Leben rief, und zwar als Heilmittel gegen die Sünde; der Abfall von Gott entseffelt die Leidenschaften, darum wurde den Menschen die Furcht

---

bestimmt seien. Die Ansicht Epiktets ging in das *Corpus iuris civilis* über; *iure naturali omnes homines ab initio liberi nascebantur* (§ 2, J. 1, 2). Das *Opus imperf.* in Matth., verfaßt etwa Ende des 5. Jahrhunderts von einem arianischen Bischof, steht auf demselben Standpunkt: *Servitatem non Dei dispositio, sed humana violentia introducitur*. Hom. 41 (22, 9) (Migne, P. Gr. LVI 864).

<sup>1</sup> Der Zeit um 432.

<sup>2</sup> De prov. or. 7 (M. LXXXIII 676).

<sup>3</sup> De prov. or. 7 (M. LXXXIII 672 f).

<sup>4</sup> Vgl. M. Aurel., *Medit.* 1, 14, wo er bekennt, seinem Bruder Severus das Ideal einer *πολιτεία ἰσόνomos κατ' ἰσότητα καὶ ἰσγορίαν διοικουμένην* zu verdanken. — Nur scheinbar urteilt Gregor unbillig über das Gesetz; er hat das extreme und unwürdige Gewaltverhältnis des Menschen über den Menschen (über den Sklaven) im Auge und versteht unter „Gesetz“ die staatliche Sanktion dieses Verhältnisses.

vor der Obrigkeit auferlegt: *Imposuit illis Deus humanum timorem (non enim cognoscebant timorem Dei), ut potestati hominum subiecti et lege eorum astricti ad aliquid assequantur iustitiae et moderentur ad invicem, in manifesto propositum gladium (Rom 13, 4) timentes. . . . Et propter hoc et ipsi magistratus indumentum iustitiae leges habentes, quaecumque iuste et legitime fecerint, de his non interrogabuntur, neque poenas dabunt. Quaecumque autem ad eversionem iusti inique et impie et contra legem et more tyrannico exercuerint, in his et peribunt. Ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a Deo (sed non a diabolo . . .), ut timentes regnum hominum non se alterutrum homines vice piscium<sup>1</sup> consumant, sed per legum positiones repercutiant multiplicem gentilium iniustitiam<sup>2</sup>. Und ähnlich bezeichnet es Laktanz als eine Folge des Götzendienstes, daß die Gemeinschaft, die unter den Menschen bestand, und das sie zusammenschließende Verwandtschaftsband zerrissen ward; alsdann stellten die Menschen die dem Gemeinwohl dienenden Gesetze auf, um sich vor Unrecht zu sichern<sup>3</sup>. Die genannten Autoren haben in größerem oder geringerem Maße stoische Vorstellungen mit solchen, die aus der Schrift geschöpft sind, verbunden und haben sie vom christlichen Standpunkt aus verarbeitet und begründet; sehr deutlich zeigt sich dies besonders bei Gregor von Nazianz<sup>4</sup>. Die Hauptgedanken, die sie entwickelt haben, sind folgende:*

a) Die Gegensätze von Reichtum und Armut (Gregor von Nazianz), sowie von Herren und Sklaven (Gregor von Nazianz und Theodoret von

<sup>1</sup> Dasselbe Bild gebraucht Theodoret *De prov. or.* 7 (Migne, P. Gr. LXXXIII 672). <sup>2</sup> *Iren., C. haer.* 5, 42, 2 (M. VII 1187).

<sup>3</sup> *Secundum iustitiae officium est hominem agnoscere velut fratrem. Si enim nos idem Deus fecit et universos ad iustitiam vitamque aeternam pari condicione generavit, fraterna utique necessitudine cohaeremus, quam qui non agnoscit, iniustus est. Sed origo huius mali, quo societas inter se hominum, quo necessitudinis vinculum dissolutum est, ab ignoratione veri Dei nascitur . . . sic (d. h. dadurch, daß seit der Zeit des Götzendienstes die Gerechtigkeit verbannt wurde) diremptum est omne foedus, dirempta societas iuris humani (von dieser Zeit an herrschen Egoismus, Leidenschaften, Übeltaten). Cum haec fierent, tum leges sibi homines condiderunt pro utilitate communi, ut se interim tutos ab iniuriis facerent. *Epit.* 59 (Migne, P. L. VI 1068 f). Vgl. Cicero, *De off.* 2, 21, 73.*

<sup>4</sup> Gregor redet von der *raxia* und bezeichnet die „Benennungen“ (Sklaverei usw.) als gemeinsame Schwächen, *ἀρρωστήματα*; jener Begriff spielt auch in der Stoa eine Rolle; die *raxia* gilt als Quelle aller Sünden (Stob., *Ecl.* 2, 106; Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* II 139). Ähnlich verhält es sich mit dem andern Begriff; Geiz und Habsucht werden z. B. von Chrysippus *ἀρρωστήματα* = Ohnmachtskrankheiten genannt, wobei die Vernunft bewußt zurückgewiesen wird (A. Dyrhoff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin 1897, 163 f). Die Anwendung der Begriffe erfolgt jedoch bei Gregor in durchaus christlichem Geiste.

(Thyrs) haben erst in späterer Zeit und zwar infolge der seit dem Sündenfall verderbten menschlichen Natur und ihrer entfesselten Leidenschaften (Gregor von Nazianz) oder infolge des Abfalls von Gott, der Hingabe an den Götzendienst und der damit verknüpften Ungerechtigkeit und Selbstsucht (Irenäus und Laktanz) Eingang gefunden; der Mensch war ursprünglich frei (d. h. keiner war dem andern als Sklave unterworfen).

b) Gregor von Nazianz und Laktanz reden von einer Zerreißung der menschlichen Gesellschaft, der *societas*, wodurch die Menschen geeint waren. Offenbar hat Gregor auch hier wieder an den Gegensatz, an die Kluft zwischen Herren und Sklaven gedacht.

c) Zweck der Staatsgewalt ist es, die unter den Menschen herrschende und für ein ersprißliches Zusammenleben gefährliche Neigung zu Egoismus, Leidenschaft und Gewalttat in Schranken zu halten, eine Gesinnung, wie sie für die Heiden besonders charakteristisch ist (Irenäus) und seit der Existenz des Götzendienstes vorwaltet (Laktanz).

d) Speziell über den Ursprung der staatlichen Gewalt enthalten nur die Ausführungen von Irenäus und Theodoret eine einigermaßen bestimmte Angabe, und auch dabei handelt es sich nicht um die Frage der Entstehung des Staates überhaupt, sondern um die Erklärung und Rechtfertigung der staatlichen Zwangsgewalt. Beide betonen die allgemein bekannte Tatsache, daß bei der vielfach bestehenden Neigung der Menschen zur Unterdrückung des Nächsten, zu Unrecht und Gewalttat eine solche Zwangsgewalt notwendig und heilsam sei; so werden die schlechten Elemente genötigt, ut . . . ad aliquid assequantur iustitiae et moderentur ad invicem (Irenäus). Beide Autoren sind von der höchsten Ehrfurcht gegen diese Gewalt erfüllt; beide sind von ihrer hohen Mission überzeugt, die darin besteht, für Recht und Gesetz und durch dessen Anwendung für öffentliche Sicherheit und für sittliche Ordnung zu sorgen. Irenäus führt die Gewalt ausdrücklich auf Gott zurück, ein Gedanke, der sich übrigens für einen christlichen Schriftsteller von selbst versteht. Am meisten Ähnlichkeit hat die geschilderte Theorie mit der Senecas; dieser geht von der Annahme eines glücklichen früheren Zustandes aus, wo Unschuld, Glück und Freiheit von allem Zwang herrschte; in der Entwicklung trat die Sünde hervor, aber zugleich mit ihr die die Sünde bekämpfende, aus dem Naturrecht stammende Staatsordnung als Heilmittel gegen die Sünde<sup>1</sup>. Die christlichen Schriftsteller erklären die obrigkeitliche Zwangsgewalt als Repressivmittel gegen Vergehen und Ver-

<sup>1</sup> R. Böhm ann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II, München 1901, 607 ff. Die christlichen Autoren sind übrigens den stoischen Theorien nicht sklavisch gefolgt; so nimmt Laktanz auch für die Urzeit Privateigentum an. Div. instit. 5, 5 (Migne, P. L. VI 565).

brechen, begnügen sich jedoch im übrigen damit, die staatliche Gewalt auf Gottes Willen zurückzuführen. Am ehesten wäre zu erwarten, daß Laktanz über den Ursprung des Staates sich äußere, da er die Ansichten der Philosophen in dieser Frage teilweise kritisiert; der Grund, weshalb er sich im wesentlichen auf die Kritik beschränkt, ohne klar und eingehender seinen Standpunkt zu präzisieren, liegt darin, daß er bei Besprechung jener Theorien eine bestimmte Tendenz verfolgt. Laktanz will nämlich zeigen, daß man dem Notleidenden helfen müsse; zu diesem Schlusse sollten, so meint er, auch die Vertreter der heidnischen Philosophie mit ihrer Auffassung gelangen. Zunächst wird die Ansicht Ciceros u. a. erwähnt, der annimmt, die Menschen seien vom Stadium anfänglicher Wildheit zu einem geistigten Zustand fortgeschritten; zwischen einst und jetzt bestehe ein scharfer Gegensatz, der Gegensatz zwischen *vis et ius*<sup>1</sup>. Diese Vorstellung, als wären die Menschen einmal wild in den Wäldern umhergeschweift, weist Laktanz mit den Worten ab: *O ingenia, quae has ineptias protulerunt!*<sup>2</sup> Dann bringt er eine zweite Auffassung zur Sprache, wonach *humanitatis ipsius causa* der Zusammenschluß der Menschen erfolgt sei, bemerkt jedoch nur: *Sin vero humanitatis ipsius causa facta est hominum congregatio, homo certe hominem debet agnoscere*<sup>3</sup>. Gegen zwei Punkte richtet sich die Kritik des christlichen Autors: einmal gegen die Vorstellung, als wären „allenthalben aus der Erde Menschen hervorgegangen“; sodann gegen die Annahme, als hätten sich die Menschen in tierähnlichem Zustand befunden, d. h. der Vernunft entbehrt. Seine eigene Ansicht geht dahin: *Unus homo a Deo fictus est ab eoque uno omnis terra humano genere completa est, eadem sc. ratione, qua rursus post diluvium. . . . Nulla igitur in principio facta est eiusmodi congregatio nec umquam fuisse homines in terra, qui praeter infantiam non loquerentur, intelleget, cui ratio non deest*<sup>4</sup>. Gerade über die *urbis condendae origo atque causa* spricht sich somit Laktanz nicht bestimmt aus; doch wird man unter Beziehung seiner Gesamtauffassung die Worte richtig interpretieren, wenn man annimmt, daß er den Grund des staatlichen Zusammenschlusses in der Natur des Menschen findet; der Trieb zur Vereinigung wurde von Gott in das Wesen des Menschen bei seiner Erschaffung gelegt.

3. Bei der Vergleichung der fraglichen Ausführungen bei Augustinus mit den eben besprochenen Gedankengängen fällt sofort ins Auge, daß er gleich Gregor von Nazianz und Theodoret die Sklaverei mit der Sünde in Zusammenhang bringt und in dieser den Grund jener Institution erkennt.

<sup>1</sup> Vgl. Cicero, *Pro Sestio* 42. *Lactant., Div. instit.* 6, 10 (M. VI 668 f).

<sup>2</sup> *Ebd.* (669).

<sup>3</sup> *Ebd.* (670 f).

<sup>4</sup> *Ebd.* (670).

Diesen Namen führte nach Augustinus die Schuld ein, nicht die Natur; die Sünde ist die erste Ursache der Sklaverei; keiner ist von Natur aus, wie Gott den Menschen zuerst schuf, Knecht eines Menschen oder der Sünde. Das Thema der gesamten Erörterung ist im wesentlichen gerade der Satz: Die Sünde ist die erste Ursache der Sklaverei; auch die beigezogenen Schriftstellen handeln davon<sup>1</sup>. Bildet diese Frage zweifellos das Grundthema, so erstreckt sich in den einleitenden, oben zitierten Worten die Reflexion doch noch, wie es scheint, auf einen weiteren Gegenstand. Hier ist die Rede davon, daß die ersten Gerechten vielmehr Hirten der Herden als Könige der Menschen waren<sup>2</sup>; und die Begründung lautet allgemein, Gott habe gewollt, daß der vernünftige, nach seinem Bilde geschaffene Mensch nur über unvernünftige Wesen herrsche, nicht aber über seinesgleichen; solches wird als die der Idee Gottes entsprechende „Ordnung der Kreaturen“ bezeichnet, im Gegensatz zu dem, was die Schuld der Sünde fordert. Wird nun damit in der That „die gesamte staatliche Ordnung aus sündlicher Quelle“ abgeleitet?

a) Einmal ist festzustellen, daß die Theorien, wie sie die christliche Literatur enthält, für Augustinus keinerlei Anlaß boten, um zu einer derartigen Auffassung zu gelangen.

b) Sodann beabsichtigt der Bischof durchaus nicht, ex professo die Frage nach dem Ursprung des Staates oder auch nur der staatlichen Gewalt schlecht hin zu erörtern. Vielmehr ist die ganze Darlegung in die der Gegenfälligkeit von Gottesstaat und Erdenstaat verflochten. Unmittelbar zuvor schreibt Augustinus: Daher (d. h. aus der Fürsorge für die Seinigen) entsteht der häusliche Friede, das ist die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Zusammenwohnenden. Denn diejenigen, die Ob-  
sorge tragen, befehlen, wie der Mann der Frau, die Eltern den Kindern, die Herren den Knechten. Diejenigen aber, für welche Ob-  
sorge getragen wird, gehorchen, wie die Frau dem Mann, die Kinder den Eltern, die Knechte den Herren. Im Hause des Gerechten jedoch, der aus dem Glauben lebt und noch fern von jenem himmlischen Staat in der Fremde pilgert, dienen auch diejenigen, die befehlen, denen, welchen sie zu befehlen scheinen. Denn sie befehlen nicht aus Herrschsucht, sondern aus pflichtmäßiger Ob-  
sorge, und nicht aus hochmütigem Vorrangsdünkel, sondern in barmherziger Fürsorge<sup>3</sup>. Das schreibt die natürliche Ordnung vor — so fährt Augu-

<sup>1</sup> 2 Petr 2, 19. Eph 6, 5 ff.

<sup>2</sup> De civ. Dei 19, 15 (II 400): Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinualet Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum.

<sup>3</sup> Hinc etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium. Imperant enim, qui consulunt, sicut vir uxori, parentes

stinus fort —, und also hat Gott den Menschen geschaffen. Denn er sagt: Herr soll er sein über die Fische des Meeres<sup>1</sup>. Das ganze 19. Buch aber, dem diese Ausführungen angehören, behandelt die Ziele beider Staaten sowie die letzten Bestrebungen der Menschen; auch hier stehen nicht Staat und Kirche einander gegenüber, sondern *civitas improborum* und *civitas electorum*; sobald freilich der Staat dem Götzendienst oder dem Materialismus huldigt, wird er zum Repräsentanten der *civitas diaboli*, und es werden dann die beiderseitigen Ordnungen einander prinzipiell entgegengesetzt sein. Wenn nun in diesem weiteren und engeren Zusammenhang von „Königen“ die Rede ist, wenn hervorgehoben wird, die ersten Gerechten seien vielmehr Hirten der Herden als Könige über Menschen gewesen, so liegt es nahe, anzunehmen, daß der Bischof dabei an Herrscher im Sinne der *civitas terrena* denkt, im Gegensatz zu solchen, die Mitglieder der *civitas coelestis* sind. Tatsächlich läßt sich ein derartiger Gegensatz in den oben zitierten Ausführungen verfolgen: im Hause des Gerechten dienen auch solche, die befehlen, jenen, denen sie zu befehlen scheinen; anders verhält es sich bei den Kindern der *civitas terrena*; dort befiehlt der an der Spitze Stehende aus pflichtmäßiger Obforgen, hier aus Herrschsucht; dort in barmherziger Fürforgen, hier aus hochmütigem Vorrangsdünkel. Die natürliche Ordnung schreibt die pflichtmäßige und erbarmende Sorge vor; Grundsatz der *civitas terrena* dagegen ist es, daß der Mensch über den Menschen eine der Stellung zu den Tieren analoge Herrschaft ausübt; die ersten Gerechten waren darum vielmehr Hirten der Herden im Gegensatz zu denen, die als herrschgewaltige „Könige“ auftraten; mit andern Worten, Augustinus hat hier überhaupt nicht die Frage nach der Entstehung des Staates im Auge, sondern betont nur dies, daß die Despotie der ersten Herrscher, von denen die Geschichte erzählt, als eine Strafe der Sünde ebenso anzusehen ist wie das Joch der Sklaverei überhaupt. Dieses Ergebnis läßt sich durch weitere Erwägungen noch wahrscheinlicher machen.

a) Die Ausführungen Augustinus verraten eine auffallende Übereinstimmung mit denen des Gregor von Nazianz, so daß an direkte Beeinflussung gedacht werden kann, um so mehr, als er unter den morgenländischen Schriftstellern gerade für Gregor von Nazianz eine besondere Vorliebe

---

filiis, domini servis. Oboediunt autem, quibus consulitur, sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis. Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa coelesti civitate peregrinantis etiam qui imperant serviunt iis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia. De civ. Dei 19, 14 (II 399).

<sup>1</sup> Ebd. 19, 15 (II 399 f). Die Sklaven sind für die Christen spiritu fratres: Lactant., Div. instit. 5, 16 (Migne, P. L. VI 600).

befäß<sup>1</sup>. Bei diesem aber handelt es sich augenscheinlich um ein Herrschaftsverhältnis, das dem zwischen Herren und Sklaven analog ist, d. h. ein gewaltthames, despotisches.

β) Augustinus hat wirklich die Herrschaft der alten Könige in eben diesem Sinne aufgefaßt<sup>2</sup>. Der Name, den die Schrift dem ersten König, dem Gründer Babylon's, beilegt, bedeutet nach ihm so viel als Unterdrücker, Vertilger erdgeborner Geschöpfe, und er urteilt, dieser Herrscher habe seine Macht in übermütiger und trotziger Auflehnung gegen Gott ausgeübt<sup>3</sup>. Von Ninus, dem Assyrerkönig, wird erwähnt, er habe mit Ausnahme Indiens die Völker von ganz Asien unterjocht (subiugaverat)<sup>4</sup>. Und als Thema der Gesamtentwicklung in der *civitas terrena* stellt der Bischof den Satz auf: „Die allenthalben auf Erden und in wie immer großen Verschiedenheiten der Orte zerstreute, aber doch durch die Gemeinschaft einer und derselben Natur verbundene Genossenschaft der Sterblichen wird also, da jeder seinem Nutzen und seiner Leidenschaft folgt, und da, was angestrebt wird, niemand, oder da es nicht das gleiche ist, nicht allen genügt, sehr oft wider sich selbst geteilt, und der Teil, der die Oberhand gewinnt, unterdrückt den andern.“<sup>5</sup> Bei Erwähnung der Abschaffung des Königtums bemerkt Augustinus, die Römer haben in leidenschaftlicher Begierde nach Ruhm und Ansehen die königliche Herrschaft nicht mehr ertragen; sie haben darum die oberste Gewalt auf ein Jahr beschränkt und je zwei Gewalthaber sich gewählt, die Konsuln hießen vom Befragen, nicht Regenten oder Herrscher vom Herrschen<sup>6</sup>; „das stolze, königliche Wesen galt nicht als Unterweisung eines Leitenden oder als Wohlwollen eines Befragenden, sondern als Hochmuth eines Herrschenden“. Unser Autor fügt bei, der Begriff *rex* werde übrigens besser a *regendo* abgeleitet als a *regnando* und dementsprechend

<sup>1</sup> Bindemann III 1, 70.

<sup>2</sup> Anders Cicero, der meint: *Omnes antiquae gentes quondam regibus paruerunt, quod genus imperii ad homines iustissimos et sapientissimos deferebatur.* De leg. 3, 2; vgl. De off. 2, 12.

<sup>3</sup> De civ. Dei 16, 4 (II 134); vgl. Iren., C. haer. 5, 24, 2 (Migne, P. Gr. VII 1187).

<sup>4</sup> De civ. Dei 16, 17 (II 159).

<sup>5</sup> De civ. Dei 18, 2 (II 267 f): *Societas igitur usquequaque mortalium diffusa per terras et in locorum quantislibet diversitatibus unius tamen eiusdemque naturae quadam communione devincta utilitates et cupiditates suas quibusque sectantibus, dum id quae appetitur aut nemini aut non omnibus sufficit, quia non est id ipsum, adversus se ipsam plerumque dividitur et pars partem, quae praevalet, opprimit.* Vgl. die Ableitung von *servus*; Augustinus leitet es (in üblicher Weise) a *servando* ab, indem diejenigen, die nach Kriegsrecht getötet werden konnten, am Leben gelassen und als Sklaven verwendet wurden. De civ. Dei 19, 15 (II 400).

<sup>6</sup> Cicero, De rep. 2, 31.

regnum<sup>1</sup>. Hernach wird dargetan, wie die Patrizier eine tyrannische Herrschaft ausübten, das Volk nach Art der Könige schlugen, bei den Ackerverteilungen es benachteiligten und mit Ausschluß der übrigen allein die Herrschaft führten<sup>2</sup>. Überhaupt war der Grundzug der *civitas terrena* während ihrer ganzen Entwicklungs-geschichte der Gott widerstrebende Hochmut zusammen mit dem zur Ungerechtigkeit aller Art verleitenden Egoismus<sup>3</sup>; ein Hochmut und Egoismus, der auf verkehrte Weise Gott nachahmt, da er an seiner Statt den Genossen die eigene Herrschaft auferlegen will<sup>4</sup>; dieser Egoismus quält das Menschengeschlecht mit großen Übeln<sup>5</sup>; die aus solcher Herrschsucht hervorgehende Eroberungspolitik ist nichts anderes als Räuberei im großen (*grande latrocinium*)<sup>6</sup>. Der irdische Staat verehrt Gott oder die Götter, um mit ihrem Beistand in Siegen und im irdischen Frieden zu herrschen, nicht um liebevoll (für die Untergebenen) Sorge zu tragen, sondern um die Herrschbegierde zu befriedigen. Die Guten bedienen sich nämlich dieser Welt dazu, um Gott zu genießen, die Bösen aber wollen sich umgekehrt Gottes bedienen, um die Welt zu genießen, solche nämlich, die noch glauben, daß er ist oder daß er um die menschlichen Dinge sich kümmert<sup>7</sup>. Im irdischen Staat werden daher seine Fürsten oder die von ihm unterworfenen Nationen durch Herrschbegierde beherrscht, in diesem (der *civitas coelestis*) dienen gegenseitig in Liebe die Vorgesetzten, indem sie Ob-sorge tragen, die Untergebenen, indem sie gehorchen<sup>8</sup>. Endlich ist noch zu erwähnen, daß der Bischof von den götzendienerischen Staatsmännern der früheren Zeit die Ansicht hegt, daß die als klug und weise an der Spitze

<sup>1</sup> Cum et reges utique a regendo dicti melius videantur ut regnum a regibus, reges autem, ut dictum est, a regendo, sed fastus regius non disciplina putata est regentis vel benevolentia consulentis, sed superbia dominantis. De civ. Dei 5, 12 (I 233).

<sup>2</sup> Postea vero servili imperio patres exercuisse plebem, regio more verberasse, agro pepulisse et ceteris expertibus solos egisse in imperio. Ebd. 5, 12 (I 237).

<sup>3</sup> Ebd. 15, 5 (II 64 f): Ut ergo totam dominationem haberet unus, ablatas est socius.

<sup>4</sup> Ebd. 19, 12 (II 393): Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.

<sup>5</sup> Ebd. 3, 14 (I 128); 3, 15 (I 131 ff).

<sup>6</sup> Ebd. 4, 6 (I 170); vgl. 4, 4 (I 166 ff).

<sup>7</sup> Ebd. 15, 7 (II 69): Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate.

<sup>8</sup> Ebd. 14, 28 (II 57): Illi (civitati terrenae) in principibus eius vel in eis, quas subiugat, nationibus dominandi libido dominatur, in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.



stehenden Männer es sich zur Aufgabe setzten, das Volk in der Religion zu hintergehen. . . . So legten menschliche Fürsten, allerdings nicht gerechte, sondern den Dämonen ähnliche, das, was sie als nichtig erkannt hatten, unter dem Namen der Religion den Völkern als Wahrheit ans Herz, um sie so enger zur bürgerlichen Gesellschaft zu verbinden und dadurch gleicherweise (wie die Dämonen) Unterworfenen zu besitzen. Wie aber vermöchte ein schwacher und ungebildeter Mensch den hinterlistigen Schlingen zugleich der Staatslenker und der Dämonen zu entgehen? <sup>1</sup>

4. Somit unterscheidet Augustinus eine doppelte Art des Herrschens; eine despotische Ausübung der staatlichen Gewalt und ein Herrschen im Sinne einer teilnehmenden Fürsorge. Letztere Art der Herrschaft ist eine Forderung der natürlichen Ordnung und in dieser Ordnung von Anfang an begründet <sup>2</sup>; die despotische und tyrannische Anwendung der Gewalt hingegen ist als eine der Strafen zu betrachten, die wegen der Sünde über das Menschengeschlecht verhängt worden sind. Diese Ideen liegen auch der berühmten, bisher besprochenen Stelle zugrunde; hier gibt der Bischof seiner Überzeugung Ausdruck, daß der harte Druck, womit die Könige der *civitas terrena*, die Herrscher der polytheistischen Reiche regierten und den in bitterster Weise auch die unterjochten Nachbarvölker zu Kosten bekamen, eine solche Herrschaft auf einer Stufe mit der des Herrn über den Sklaven erscheinen läßt. Die Herrschaft, die staatliche Gewalt an sich ist so wenig auf die Sünde zurückzuführen, daß sie vielmehr göttlicher Anordnung und gleicherweise der natürlichen Ordnung entspricht.

a) Schon Gregor I., der in seiner Auffassung ganz an Augustinus sich anschließt, hat dessen Theorie in dem oben dargelegten Sinne verstanden. Den Unterschied zwischen den Königen der Heiden und den römischen Kaisern findet er darin, daß diese über Freie herrschen, jene aber die Herren über Sklaven sind. *Hoc namque inter reges gentium et reipublicae imperatores distat, quod reges gentium domini servorum sunt, imperatores vero reipublicae domini liberorum* <sup>3</sup>. Ganz in Übereinstimmung

<sup>1</sup> Cdb. 4, 32 (I 206): *Sicut enim daemones nisi eos, quos fallendo deeeperint, possidere non possunt, sic et homines principes, non sane iusti, sed daemonum similes, ea, quae vana esse noverant, religionis nomine populis tamquam vera suadebant, hoc modo eos civili societati velut aptius alligantes, quo similiter subditos possiderent. Quis autem infirmus et indoctus evaderet simul fallaces et principes civitatis et daemones?* Über die sog. römische „Ziviltheologie“ vgl. C. B. Hundeshagen, Über einige Hauptmomente in der geschichtl. Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat u. Kirche, in Zeitschrift f. Kirchenrecht, herausgeg. von R. Dove, 1. Jahrg., Berlin 1861, 236 ff.

<sup>2</sup> Dies betont Augustinus sogar selbst mit klaren Worten; siehe oben S. 46 N. 1.

<sup>3</sup> Gregor M., Ep. 13, 31 (Migne, P. L. LXXVII 1282).

mit dem Bischof von Hippo erklärt auch er: *Omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine alios aliis dispensatio occulta postponit*<sup>1</sup>. Zweimal<sup>2</sup> kommt Gregor auf die von Augustin entwickelte Theorie über die menschliche Herrschaft zu sprechen; die Darlegungen Gregors decken sich sachlich und teilweise bis aufs Wort mit den Ausführungen des großen Bischofs, nur daß ersterer noch die weitere Frage hereinzieht und beantwortet, wann der terror menschlicher Autorität statthaft und nötig sei. Dies ist der Fall, wenn die Untergebenen die Gottesfurcht nicht kennen, ein Gedanke, den übrigens Augustinus<sup>3</sup> in anderem Zusammenhang sehr häufig betont und den schon Irenäus zum Ausdruck gebracht hatte<sup>4</sup>. Wie falsch es ist, den Satz von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen dahin zu verstehen, als ob damit eine absolute, jegliche Art von Herrschaft ausschließende Gleichheit behauptet werden wollte, läßt sich gerade an der Gesamtanschauung Gregors d. Gr. klar zeigen. Ist dieser Schluß schon durch die bisherige Erörterung nahegelegt, so wird jeder Zweifel gehoben, wenn der Papst ausdrücklich erklärt: *Ad hoc dispensationis divinae provisio gradus diversos et ordines constituit esse distinctos, ut dum reverentiam minores potioribus exhiberent, et potiores minoribus dilectionem impendant, una concordiae fieret ex diversitate contextio, et recte officiorum gereretur administratio singulorum. Neque enim universitas alia poterat ratione subsistere, nisi huiusmodi magnus eam differentiae ordo servaret. Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari vel vivere non potest, coelestium militiarum exemplar nos instruit, quia dum sunt angeli et sunt archangeli, liquet, quod non sunt aequales, sed in potestate et ordine . . . differt alter ab altero. Si ergo inter hos, qui sine peccato sunt, ista constat esse distinctio, quis hominum abnuat huic se libenter dispositioni submittere, cui novit etiam angelos oboedire?*<sup>5</sup>

b) Daß auch dem Bischof von Hippo die Idee einer ursprünglichen Gleichheit in abstraktem Sinne ganz fremd ist, beweisen verschiedene Aus-

<sup>1</sup> Mor. 21, 15, 22 (Migne, P. L. LXXVI 203).

<sup>2</sup> Ebd. 21, 15, 23 (M. LXXVI 203). Reg. past. 2, 6 (M. LXXVII 34).

<sup>3</sup> 3. B. C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45 f).

<sup>4</sup> Siehe oben S. 48. Gregor schreibt: *Homo quippe brutis animalibus, non autem hominibus ceteris praelatus est, et idcirco ei dicitur, ut ab animalibus (cfr. Gn 9, 21) et non ab hominibus timeatur, quia contra naturam superbire est ab aequali velle timeri. Et tamen necesse est, ut rectores a subditis timeantur, quando ab eis Deum minime timeri deprehendunt.* Kurz nachher findet sich die ebenfalls augustiniſche Idee: *Summus locus bene regitur, cum is, qui praeest, vitiis potius quam fratribus dominatur.* Reg. past. 2, 6 (M. LXXVII 36).

<sup>5</sup> Ep. 5, 54 (M. LXXVII 785 f).

führungen, die sich bei ihm finden. So lehnt er den Gedanken einer ursprünglichen Gleichstellung von Mann und Frau entschieden ab: Neque enim et ante peccatum aliter factam fuisse decet credere mulierem, nisi ut vir ei dominaretur et ad eum ipsa serviendo converteretur. Sed recte accipi potest hanc servitutem significatam, quae cuiusdam condicionis est potius quam dilectionis, ut etiam ipsa talis servitus, qua homines hominum postea esse servi coeperunt, de poena peccati reperiatur exorta. Dixit quippe apostolus: Per caritatem servite invicem, sed nequaquam diceret: Invicem dominamini<sup>1</sup>. Durch diese Unterscheidung einer doppelten Art von Unterordnung und Überordnung wird, was oben festgestellt wurde, zur unbestreitbaren Gewißheit. Nicht minder aber durch eine längere Abhandlung, die sich mit Fragen der Genesiß beschäftigt und die wie ein Kommentar zu der berühmten Stelle De civitate Dei 19, 15 sich ausnimmt<sup>2</sup>. Commendatur in patriarchis, quod pecorum nutritores erant a pueritia sua et a parentibus suis. Et merito, nam haec est sine ulla dubitatione iusta servitus et iusta dominatio, cum pecora homini serviunt et homo pecoribus dominatur. Sic enim dictum est, cum crearetur: . . . habeat potestatem piscium maris etc. (Gn 1, 26). Ubi insinuatur rationem debere dominari irrationabili vitae. Servum autem hominem homini vel iniquitas vel adversitas fecit: iniquitas quidem, sicut dictum est: Maledictus Chanaan, erit servus fratribus suis (ib. 9, 25), adversitas vero, sicut accidit ipsi Ioseph, ut venditus a fratribus servus alienigenae fieret (ib. 37, 28 36). Itaque primos servos, quibus hoc nomen in latina lingua inditum est, bella fecerunt. Qui enim homo ab homine superatus iure belli posset occidi, qui servatus est, servus est appellatus: inde et mancipia, quia manu capta sunt. Est etiam ordo naturalis in hominibus, ut serviant feminae viris et filii parentibus, quia et illic haec iustitia est, ut infirmior ratio serviat fortiori. Haec igitur in dominationibus et servitutibus clara iustitia est, ut qui excellunt ratione, excellent dominatione: quod cum in hoc saeculo per iniquitatem hominum perturbatur vel per naturarum carnalium diversitatem, ferunt iusti temporalem perversitatem, in fine habituri ordinatissimam et sempiternam felicitatem. Also auch hier wird in klaren Worten ausgesprochen, daß es natürliche Unter- und Überordnungsverhältnisse von Anfang an gegeben hat<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> De Gen. ad lit. 11, 37, 50 (M. XXXIV 450).

<sup>2</sup> Quaest. in Heptat. 1, 153 (M. XXXIV 589 f).

<sup>3</sup> Ebenso De Gen. ad lit. 8, 23, 44 (M. XXXIV 390). Den im Paradies verwirklichten Schöpfungsplan schildert der Bischof mit den Worten: Gottes Vorsehung

so daß weder von einer absoluten Gleichheit der Menschen vor der Sünde noch von einer Zurückführung der menschlichen Herrschaft auf die Sünde die Rede sein kann; vielmehr gehört die Idee, daß die überlegene Vernunft der minder hervorragenden zu gebieten und diese jener sich unterzuordnen habe, zur ursprünglichen, natürlichen Ordnung.

5. Diese Auffassung, wonach die Wurzel der staatlichen Gewalt in der natürlichen Ordnung der Dinge zu suchen ist, bildet geradezu eine der von Augustinus konsequent festgehaltenen und durchgeführten Grundanschauungen.

a) „Weil das Haus des Menschen“, so erklärt Augustinus, „der Anfang oder ein Teilchen des Staates sein muß, jeder Anfang aber auf das Ende seiner Art und jeder Teil auf das vollständige Ganze, wovon er ein Teil ist, zurückbezogen wird, so erhellt zur Genüge die Folge, daß der häusliche Friede auf den staatlichen Frieden zurückzubeziehen ist, d. h. daß die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei Zusammenwohnenden auf die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Bürgern zurückzubeziehen ist. Daher kommt es, daß der Hausvater seine Vorschriften dem Gesetze entlehnen muß, um sein Haus so zu regieren, daß es dem Frieden des Staates anbequemt ist.“<sup>1</sup> Hier werden Staat und Familie aufs engste miteinander verknüpft, und der Staat erscheint dabei als eine naturgemäße Verbindung ganz analog der Familie. Dem staatlichen Frieden entspricht der häusliche, der Unterordnung der Bürger im Staate die Unterordnung der Familienglieder unter das Haupt der Familie; und wie der häusliche Friede die Unterordnung der einen unter die andern erfordert und zur Voraussetzung hat<sup>2</sup>, so analog im Staate<sup>3</sup>, und wie endlich dieses Verhältnis der leitenden Fürsorge in der Familie zur natürlichen Ordnung

lenkt und verwaltet die ganze Schöpfung, sowohl die Naturen wie die Willen, jene, daß sie sind, diese, daß sie weder ohne Frucht gut noch ohne Strafe böse sind. Er hat alles zunächst sich, dann die körperliche Kreatur der geistigen untergeordnet, die unvernünftige der vernünftigen, die weibliche der männlichen, die schwächere der kräftigeren, die bedürftige der reicheren. 83

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 402): Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur, satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium. Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommoda civitatis. Vgl. De Gen. ad lit. 9, 5, 9 (Migne, P. L. XXXIV 396).

<sup>2</sup> Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium. . . . Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi. . . . Hoc naturalis ordo praescribit. De civ. Dei 19, 14 f (II 399).

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 19, 19 (II 407): Locus superior, sine quo regi populus non potest.

gehört<sup>1</sup>, ebenso auch im Staate. Damit stimmt überein, wenn unser Autor nachdrücklich betont, daß der *ordo regiae potestatis* selbst dann nicht zu tadeln sei, wenn der König mit tyrannischer Grausamkeit wüte<sup>2</sup>. Diese Ansicht wird ergänzt und bestätigt durch das von Augustinus so oftmals verwendete Apostelwort im 13. Kapitel des Römerbriefes: *Non est potestas nisi a Deo*<sup>3</sup>.

b) Augustinus vergleicht die ganze, vom Paradies beginnende Entwicklung mit dem Wachstum eines Baumes; unter den Erscheinungen, die dabei hervortreten, nennt er die Verwaltung der gesellschaftlichen Gebilde<sup>4</sup>, wodurch wiederum bewiesen ist, daß der Bischof im Staate eine natürliche Ordnung sieht und daß er die *ordinata imperandi oboediendique concordia civium* als Bestandteil und Erfordernis jener Ordnung betrachtet.

c) Dieselbe Anschauung bekunden die Worte: *Cum enim constemus ex anima et corpore, et quamdiu in hac vita temporalis sumus, etiam rebus temporalibus ad subsidium degendae huius vitae utamur, oportet nos ex ea parte, quae ad hanc vitam pertinet, subditos esse potestatibus, id est hominibus res humanas cum aliquo honore administrantibus*<sup>5</sup>.

6. In der bisherigen Erörterung ist bereits im wesentlichen die Antwort auf die Frage gegeben, wie Augustinus nun positiv über den Ursprung des Staates gedacht hat.

a) Der Staat wächst hervor aus der Familie, und diese ihrerseits ist eine natürliche Bildung, ein natürlicher Organismus. Dies ergibt sich unzweifelhaft, wenn der Bischof, wie erwähnt, den Satz aufstellt: *Quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum*

<sup>1</sup> Solche Objsorge schreibt die natürliche Ordnung also vor, daß der Name „Hausvater“ entstanden ist und so allgemein geworden ist, daß auch die auf ungerechte Weise Herrschenden sich freuen, so genannt zu werden. Ebd. 19, 16 (II 401).

<sup>2</sup> *De bono coni.* 14, 16 (M. XL 384 f: *Nec vituperabilis ordo regiae potestatis, si rex crudelitate tyrannica saeviat*). Vgl. *De civ. Dei* 19, 15 (II 401): *Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturale ordinem conservari iubet, perturbari vetat*.

<sup>3</sup> Ep. 93, 6, 20 (M. XXXIII 331); 105, 2, 7 (393). *Sermo* 62, 8, 13 (M. XXXVIII 420 f).

<sup>4</sup> *Hinc iam in ipsum mundum velut in quendam magnam arborem rerum oculus cogitationibus extollitur, atque in ipso quoque gemina operatio providentiae, partim naturalis, partim voluntaria. Naturalis quidem per occultam Dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum, voluntaria vero per angelorum opera et hominum. . . . In hac autem signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari. De Gen. ad lit.* 8, 9, 17 (M. XXXIV 379 f). Vgl. *Op. imp. c. Iul.* 6, 22 (M. XLV 1552 ff).

<sup>5</sup> *Exp. quar. prop. ex Ep. ad Rom.* (13, 1) 72 (M. XXXV 2033).

sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari<sup>1</sup>; die Familie ist der Anfang oder ein Teilchen des Staates<sup>2</sup>. Und derselbe Zusammenhang von Staat und Familie wird vorausgesetzt, wenn in einer Predigt ausgeführt wird: Primi tibi sunt pater et mater, si recte educantes, si in Christum nutrientes, audiendi in omnibus. . . . Maior sit patria et ipsis parentibus tuis, ut quidquid iusserint parentes contra patriam, non audiantur. Et quidquid iusserit patria contra Deum, non audiatur<sup>3</sup>. Der Bischof hat somit die stoische Anschauungsweise, wie sie insbesondere Cicero sich zu eigen gemacht hatte, zugrunde gelegt. Cicero unterscheidet nämlich in der Architektonik des menschlichen Gemeinlebens verschiedene Stufen. Den engsten Kreis bildet die Familie, die die Pflanzschule (quasi seminarium reipublicae) für alle höheren Lebenskreise ist<sup>4</sup>; die Familie nebst ihren Erweiterungen durch Verwandtschaft, Freundschaft und Nachbarschaft stellt das organische Mittelglied zwischen Individuum und Staat dar, und durch organische Entwicklung entsteht dieser aus dem darin liegenden Keime<sup>5</sup>. Die zweite Hauptstufe der gesamten Entwicklung ist der Staat, der nicht nur eine viel größere Zahl von Mitgliedern, sondern auch eine weit größere Zahl von Lebensinteressen umfaßt<sup>6</sup>.

b) Die letzte treibende Kraft aber in diesem ganzen Prozeß findet Augustinus in dem Wesen des einzelnen Menschen, in dessen vernünftiger und geselliger Natur, wie sie von Gott geschaffen und bereits den ersten Menschen mitgeteilt ward.

Augustinus sieht in dem einzelnen das Grundelement und den Grundbestandteil des Staates<sup>7</sup>; das Individuum ist im Staate, was der Buchstabe im Alphabet<sup>8</sup>. Der natürliche soziale Trieb schließt die Menschen zusammen: um wie viel mehr (nämlich als die unvernünftigen Tiere) wird der Mensch gewissermaßen durch ein Gesetz seiner Natur getrieben, Verbindungen einzugehen und mit allen Menschen, soviel an ihm liegt, den Frieden zu erhalten<sup>9</sup>; nichts ist von Natur aus so gesellig als dieses durch seine Schuld

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 401).

<sup>2</sup> Ebd. (402); siehe oben S. 58 A. 1.

<sup>3</sup> Sermo 62, 5, 8 (Migne, P. L. XXXVIII 418).

<sup>4</sup> Cicero, De off. 1, 17, 54. De fin. 5, 23, 65.

<sup>5</sup> Cicero, De fin. 5, 23, 65. Vgl. Gierke III 30.

<sup>6</sup> De off. 1, 17, 53 57 f.

<sup>7</sup> En. in ps. 9, 8 (M. XXXVI 120 f): (Singuli homines) tamquam elementa et semina civitatum.

<sup>8</sup> De civ. Dei 4, 3 (I 165).

<sup>9</sup> Ebd. 19, 12 (II 393): Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro suorum pace belligerent. Vgl. Cicero,

so sehr der Zwietracht verfallene Geschlecht (*nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura*)<sup>1</sup>. Höher als das Tier steht der Geist des Menschen; Gott hat diesem Vernunft gegeben, um den Schöpfer zu erkennen, das Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte zu unterscheiden. *Quanta agit per corpus! Attendite universum orbem terrarum ordinatum in ipsa humana republica. . . . Hoc totum per animam geritur, et haec vis animae non videtur*<sup>2</sup>. Durch organische, zweckvolle Entwicklung entstehen die gesellschaftlichen Verbände und so, auch wenn nicht gesündigt worden wäre, der Staat<sup>3</sup>; denn das ganze Menschengeschlecht ist von Anfang an darauf angelegt, in rechtlicher Solidarität und Gemeinschaft verbunden zu sein<sup>4</sup>: im wesentlichen dieselbe Auffassung, wie sie den Ausführungen des Laktanz zugrunde liegt<sup>5</sup>, nur daß Augustinus sie klarer ausgesprochen und tiefer begründet hat.

7. Mit diesem Ergebnis scheint in Widerspruch zu stehen, wenn Augustinus mehrfach von einem *pactum societatis* redet. Diese Äußerungen wurden ja auch später tatsächlich im Sinne eines freiwilligen und förmlichen Übereinkommens aufgefaßt und verwertet; der Bischof müßte demgemäß als Vertreter der Vertragstheorie gelten. *Quae autem, so führt er einmal aus*<sup>6</sup>, *contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens. Cum autem Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi numquam ibi factum est, faciendum est, et si omissum, instaurandum, et si institutum non erat, instituendum est. Si enim regi licet in civitate, cui regnat, iubere aliquid, quod neque ante illum quisquam nec ipse umquam iusserat, et non contra societatem civitatis ei obtemperatur, immo contra societatem non obtemperatur, generale quippe pactum est societatis humanae oboedire regibus suis, quanto magis Deo regnatori universae creaturae suae, ad ea, quae iusserit, sine dubitatione serviendum est? Sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad oboediendum*

De off. 2, 21, 73: Duce natura congregabantur. Der letzte Grund der Staatenbildung liegt in der geselligen Natur des Menschen. De fin. 3, 20, 65; 4, 2, 4. De leg. 1, 10, 28; 1, 12, 33. De off. 1, 4, 11; 1, 44, 157. De rep. 1, 25, 39.

<sup>1</sup> De civ. Dei 12, 28 (I 612 f).

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 8, 2 (M. XXXV 1451).

<sup>3</sup> De Gen. ad lit. 8, 9, 17 (M. XXXIV 379 f); 9, 9, 14 f (398).

<sup>4</sup> Op. imp. c. Iul. 6, 22 (M. XLV 1552 ff).

<sup>5</sup> Div. instit. 6, 10 (M. VI 668 f); siehe oben S. 50.

<sup>6</sup> Conf. 3, 8, 15 (M. XXXII 689).

praeponitur, ita Deus omnibus. Es wird also die Forderung erhoben, die Sitten, die örtlich verschieden sind, zu beachten und so daß pactum inter se civitatis aut gentis, mag es nun durch Gewohnheit oder Gesetz befestigt sein, nicht zu verletzen. Und wiederum wird es als ein generale pactum societatis humanae bezeichnet, daß sie ihren Königen Gehorsam leiste. Man könnte versucht sein, dieses pactum im Sinne von Gebot oder Pflicht aufzufassen, zumal da Augustinus in derselben Schrift von pacta in ähnlichem Sinne redet<sup>1</sup>. Aber daß unserem Autor die Idee einer irgendwie beschaffenen Übereinkunft nicht fremd war, scheinen seine Ausführungen an der bekannten Stelle De civitate Dei 4, 4 zu beweisen, welche so nachdrücklich die Gerechtigkeit als Grundlage des Staates postuliert. Reiche ohne Gerechtigkeit seien große Räuberbanden; denn auch die Räuberbanden, was sind sie anderes als kleine Reiche? Auch eine Räuberbande ist eine Schar von Menschen, auch sie wird geleitet durch den Befehl eines Oberhauptes, auch sie verpflichtet sich durch Gesellschaftsvertrag und verteilt nach der Norm der Abmachung die Beute. Wächst dann diese schlimme Gesellschaft so ins Große an, daß sie feste Orte inne hat, Niederlassungen gründet, Städte besetzt, Völker unterwirft, so nimmt sie augenscheinlich den Namen eines Reiches an, den ihr nunmehr in der Öffentlichkeit nicht die Loszagung von der Raubsucht verleiht, sondern die gewonnene Strafflosigkeit<sup>2</sup>. Soll die Analogie (imperio — pacto — lege) korrekt durchgeführt sein, so muß dem pactum societatis auf der einen ein ähnliches pactum auf der andern Seite, auf seiten des Staates, entsprechen. Von Bedeutung ist auch der Umstand, daß Cicero neben dem natürlichen Trieb zur gesellschaftlichen Vereinigung noch ein anderes Moment bei jenem Entwicklungsprozeß als wirksam erachtet: Etsi duce natura congregabantur, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant<sup>3</sup>; ja mit sehr leicht erkennbarer Tendenz behauptet er sogar: Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, respublicae civitatesque constitutae sunt<sup>4</sup>. Viel weiter

<sup>1</sup> Conf. 1, 18, 29 (Migne, P. L. XXXII 674): A te accepta aeterna pacta perpetuae salutis.

<sup>2</sup> De civ. Dei 4, 4 (I 166 f): Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum, si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subiugat, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita impunitas.

<sup>3</sup> De off. 2, 21, 73; vgl. 3, 5. De rep. 2, 1.

<sup>4</sup> Ebd. Pro Sestio 42 meint er, weise Männer haben die damals noch auf tierischer Stufe stehenden Menschen geeint (unum in locum congregarunt).



waren die Epikureer gegangen: sie basierten ihre Staatslehre auf einen Sicherungsvertrag, der um des Nutzens willen eingegangen wurde; es bestehe keine Gemeinschaft von Natur aus, vielmehr schließen sich die Menschen, hauptsächlich um sich vor gegenseitiger Beschädigung zu schützen, freiwillig zusammen. Wo ein solcher Vertrag nicht vorhanden ist, gibt es keinerlei Verpflichtung. Dementsprechend stellt sich auch die Staatsgewalt lediglich als ein Sicherungsmittel für das Gemeinwesen und für ihren Inhaber dar<sup>1</sup>. Daß die Auffassung Augustins der eben dargelegten entgegengesetzt ist, braucht nach dem Bisherigen kaum gesagt zu werden. Aber auch das Schwanken Ciceros macht sich in der Darstellung des christlichen Bischofs nicht bemerklich. Nirgends kommt bei ihm die Ansicht zum Vorschein, daß der Zusammenschluß irgendwie auf Freiwilligkeit beruhe; stets erscheint der ganze Prozeß bei ihm als *duce natura* sich vollziehend. Diese soziale Bestimmtheit drückt seiner Theorie den Stempel auf, so sehr, daß der Schluß berechtigt ist: Augustinus fügt mit dem *pactum societatis* durchaus nicht eine wesentlich neue Vorstellung in seinen Gedankenkreis ein; dieses *pactum* ist nur die selbstverständliche und notwendige Folge, die der in den einzelnen Menschen wirksame soziale Trieb hervorbringt; und der Begriff dient lediglich zur Verdeutlichung und Veranschaulichung des ganzen Prozesses.

### § 9. Die Berechtigung der Staatsgewalt.

Bei der Reflexion über den Staat und seine Gewalt drängt sich naturgemäß die Frage auf: Woher leitet der Staat das Recht ab, den freien Willen des einzelnen zu binden, dem einzelnen Mitglied zu befehlen und seinen Befehl gegebenenfalls zu erzwingen? Hat auch Augustinus diesen Gegenstand nicht eigens und eingehend erörtert, sondern im wesentlichen sich darauf beschränkt, in herkömmlicher Weise die Berechtigung der Staatsgewalt auf den Willen Gottes zurückzuführen, so läßt sich doch aus seinen Erörterungen über verwandte Fragen die Stellung, die er zu dem Problem einnahm, erschließen. Im Bisherigen ist seine Auffassung ihren Grundlagen nach bereits enthalten.

1. Zunächst ist nochmals hervorzuheben, daß die Annahme, Augustinus habe die Berechtigung der Staatsgewalt nach Art der Epikureer oder auch in abgeschwächter Form wie Cicero aus einem in früheren Zeiten geschlossenen Staatsvertrag hergeleitet, der Begründung entbehrt. Unser Autor weiß von einem auf Freiwilligkeit beruhenden Vertrag, der unter Umständen wieder gelöst werden könnte, nichts; eine solche Vorstellung widerspricht seinem ganzen Denken. Aber auch die Idee eines freiwilligen Übereinkommens, dessen Band

<sup>1</sup> Hildenbrand 515 ff.

jedoch als unauflöslich fortdauerte, ist dem Bischof fremd; denn er läßt ja den ganzen sozialen Entwicklungsprozeß in und mit den ersten Menschen beginnen; die Keime dieser Entwicklung sind vom Schöpfer in die Natur gelegt und entfalten sich organisch, mit innerer Notwendigkeit. Die Verwendung des Gedankens eines *pactum* dient, wie oben hervorgehoben wurde, lediglich zur Illustrierung des Vorgangs; Augustinus bringt somit die Berechtigung der Staatsgewalt keineswegs mit einem Vertragsschlusse in Verbindung.

2. In Wirklichkeit entsteht der Staat vielmehr *duce natura*; der soziale Trieb erzeugt entsprechend dem göttlichen Weltplane die gesellschaftliche, die staatliche Vereinigung der Menschen<sup>1</sup>; fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro suorum pace belligerent omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant, quo pacto, nisi in eius pacem vel amando vel timendo consentiant?<sup>2</sup> Des Friedens, der „Ruhe der Ordnung“ (*tranquillitas ordinis*)<sup>3</sup> bedarf jeder einzelne, bedarf die Familie, und des Friedens bedarf das Gemeinwesen. Der Friede des letzteren aber besteht „in der geordneten Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Bürgern“ (*pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*)<sup>4</sup>. Wie nun der häusliche Friede in anderer Weise gar nicht denkbar ist als unter Voraussetzung der „geordneten Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Zusammenwohnenden“ und demgemäß einer Autorität und einer natürlichen Ordnung, auf Grund deren die einen den andern unterworfen sind<sup>6</sup>, so verhält es sich ganz analog beim Staate; das Haus des Menschen ist ja nichts anderes als der Anfang oder ein Teilchen des Staates; der häusliche Friede ist auf den staatlichen Frieden zurückzubeziehen, d. h. die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei Zusammenwohnenden ist zurückzubeziehen auf die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Bürgern. „Daher kommt es, daß der Hausvater seine Vorschriften dem Gesetz des Staates entlehnen muß, um sein Haus so zu regieren, daß

<sup>1</sup> Vgl. die Definition des Staates als *civitas*, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata. De civ. Dei 15, 8 (II 74). Ep. 138, 10 (Migne, P. L. XXXIII 529).

<sup>2</sup> De civ. Dei 19, 12 (II 393).

<sup>3</sup> De civ. Dei 19, 13 (II 395).

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd. 19, 14 (II 399).

<sup>6</sup> Ebd. 19, 15 (II 401): *Hominibus autem illo pacis ordine, quo aliis alii subiecti sunt, sicut prodest humilitas servientibus, ita nocet superbia dominantibus. Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat.*

es dem Frieden des Staates anbequem ist.“<sup>1</sup> „So strebt auch der irdische Staat nach dem irdischen Frieden (d. h. nach ungestörter Ordnung und Ruhe des Gemeinwesens) und setzt die Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Bürgern darein, daß in Betreff der zum sterblichen Leben gehörigen Dinge eine gewisse Übereinstimmung der menschlichen Angelegenheiten vorhanden sei.“ Für die „Sterblichkeit“ ist aber ein solcher Friede notwendig<sup>2</sup>, offenbar darum, weil sonst der Gebrauch der notwendigen irdischen Güter gestört und unmöglich würde; dieser Friede ist, wie die irdischen Dinge selbst, die er zu wahren und zu beschützen hat, ein Gut (haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt)<sup>3</sup>. Da, wo Augustinus zeigt, wie die Entwicklung des Menschengeschlechts nach einem inneren, notwendigen Prinzip erfolgte und erfolgen mußte, auch wenn die Menschen nicht gesündigt hätten, bemerkt er: An vero ita quis caecus est mente, ut non cernat, quanto terris ornamento sit genus humanum, etiam cum a paucis recte laudabiliter vivatur, quantumque valeat ordo reipublicae, in cuiusdam pacis terrenae coercens etiam peccatores?<sup>4</sup> Dieser Friede ist also notwendig; ohne ihn kann die menschliche Gesellschaft, zu deren Bildung die Natur des Menschen drängt<sup>5</sup>, nicht existieren. Nun setzt dieser Friede „die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens voraus“; somit entspricht es der natürlichen Ordnung der Dinge, daß eine Gewalt vorhanden ist, die das Ganze leitet und der die Mitglieder der Gesellschaft zu gehorchen haben<sup>6</sup>. So sehr entspricht dies der natürlichen Ordnung, daß auch ohne Dazwischenkunft der Sünde diese Gewalt vorhanden wäre, nur daß dann der terror, das Schreckende und Furchtbare, das sie jetzt an sich trägt, selbstverständlich in Wegfall käme<sup>7</sup>.

3. Diese natürliche Ordnung hat ihre letzte Wurzel im Willen und Weltplan Gottes. Zu dieser Auffassung leitet das oben zitierte Wort Augustins über, daß der ordo regiae potestatis selbst dann nicht getadelt werden darf, si rex crudelitate tyrannica saeviat<sup>8</sup>. Im Anschluß an Röm 13, 1 ff spricht der Bischof jenen Gedanken sehr häufig aus: Non

*vinculum*  
↑

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 402).

<sup>2</sup> Ebd. 19, 17 (II 403). Vgl. De lib. arb. 1, 15, 32 f (M. XXXII 1239).

<sup>3</sup> De civ. Dei 15, 4 (II 64).

<sup>4</sup> De Gen. ad lit. 9, 9, 14 (M. XXXIV 398).

<sup>5</sup> Vgl. außer den mehrfach zitierten Stellen ebd. 9, 9, 15: Hic vero, cum implenda esset hominibus terra, et eam, propter cognationis arctiorem necessitudinem et unitatis vinculum maxime commendandum, ex uno oporteret impleri etc.

<sup>6</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 403). In Ioann. ev. 1, 6, 25 f (M. XXXV 1436 f).

<sup>7</sup> Siehe oben S. 57.

<sup>8</sup> De bono coni. 14, 16 (M. XL 384 f).

est potestas nisi a Deo<sup>1</sup>. Per cor regis ipsa veritas iussit<sup>2</sup>; cum bonum iubent (imperatores), per illos non iubet nisi Christus<sup>3</sup>. Stets ist Gott es, der die Herrschaft verleiht, wie er auch die Reiche gründet. „Ohne Ausnahme werden durch die göttliche Vorsehung die Reiche gegründet.“<sup>4</sup> Einmal gibt Augustinus einen glänzenden Überblick über das Walten der Vorsehung: Gott umschließt alles, das höchste Geschöpf bis zum niedrigsten, mit seiner Vorsehung; er ließ „selbst nicht das Flügelchen eines Vögels, selbst nicht das Blümchen einer Pflanze, selbst nicht das Blatt eines Baumes ohne Übereinstimmung ihrer Teile und gleichsam ohne eine Art Frieden“; von ihm ist alle Norm, alle Form, alle Ordnung; „von ihm darf nimmermehr angenommen werden, er habe gewollt, daß die Reiche der Menschen und deren Herrschaft oder Knechtschaft den Gesetzen seiner Vorsehung fremd seien“<sup>5</sup>. Er verleiht die irdische Herrschaft, wie es ihm gefällt, sowohl Frommen als Gottlosen: *Regnum terrenum (dat Deus) et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet*<sup>6</sup>.

### § 10. Der Zweck des Staates.

I. Die griechische Philosophie hat den Begriff des Wohlfahrt- und Tugendstaates entwickelt; Cicero bekannte sich im wesentlichen zur nämlichen Auffassung. Das Ziel des Staates ist nach seiner Überzeugung dasselbe wie das Lebensziel des einzelnen<sup>7</sup>, nämlich die Glückseligkeit<sup>8</sup>: *Ut enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic*

<sup>1</sup> Daneben verwendet er *Epr* 8, 15. *Weish* 6, 3. *Dn* 4, 14; 5, 21. *Jer* 27, 3. Daß die Ansicht, als wäre die weltliche Gewalt irgendwie auf Satan zurückzuführen, von Augustinus verworfen wird, versteht sich von selbst. *De nat. boni adv. Manich.* 32 (M. XLII 561); vgl. *Iren.*, *C. haer.* 5, 24, 2 (Migne, P. Gr. VII 1187).

<sup>2</sup> *Ep.* 105, 2, 7 (Migne, P. L. XXXIII 398). <sup>3</sup> *Ebd.* 3, 11 (400).

<sup>4</sup> *Prorsus divina providentia regna constituuntur humana.* *De civ. Dei* 5, 1 (I 209); 18, 2 (II 268).

<sup>5</sup> *Nulla modo est credendus (Deus) regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse.* *Ebd.* 5, 11 (I 231). Vgl. *ebd.* 19, 13 (II 397): *Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus bona huic vitae congrua, id est pacem temporalem pro modo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt . . . eo pacto aequissimo, ut, qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam sc. immortalitatis pacem . . .; qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat.*

<sup>6</sup> *Ebd.* 5, 21 (I 256). Auch die Römer verdankten die Herrschaft Gott; 4, 28 (I 199).

<sup>7</sup> Vgl. seine Ansicht: *Quod in singulis, idem est in populis.* *De rep.* 3, 18.

<sup>8</sup> *De rep.* 4, 3, 3. *Ad Att.* 8, 17.

moderatori reipublicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit; als Ideal erscheint civium beate et honeste vivendi societas, also der Wohlfahrt- und Tugendstaat. Hauptbedingung der Glückseligkeit ist die Tugend, demgemäß muß ihre Förderung und Übung Hauptaufgabe des Staatslebens sein; zu ihr tritt die andere hinzu, für die äußeren Hilfsmittel Sorge zu tragen. Auch darin stimmt Cicero mit der griechischen Philosophie, insbesondere mit Plato und Aristoteles überein, daß er, ihrem Vorgang folgend, den Staat als Selbstzweck betrachtet. Die beiden Griechen erblicken ja den Zweck des Staates in dem εὖ ζῆν, in dem durch die Tugend glückseligen Gemeinleben, in der Verwirklichung der sittlichen Idee durch das eigene Sein<sup>1</sup>; Plato geht in seiner „Politeia“ so weit, daß er die Glückseligkeit des Ganzen von der des einzelnen loslöst und verlangt, daß der Bürger durch rückhaltlose Hingabe an die Erfüllung einzelner Teilfunktionen die individuelle Glückseligkeit und Vollendung zu opfern habe. Damit ist Aristoteles zwar nicht einverstanden; das Staatswohl ist für ihn identisch mit dem allgemeinen Wohl; aber auch er faßt die staatliche Gemeinschaft nicht als ein Mittel, sondern lediglich als Zweck der Individuen auf. Der Staat ist und bleibt Selbstzweck; sein vornehmstes Endziel liegt in der ἀνδραγαθία<sup>2</sup>. Das Entscheidende sogar für den Begriff der Tugend ist also der Wert für das staatliche Gesamtleben.

II. In einzelnen Punkten berührt sich die Anschauungsweise Augustins mit den dargelegten Gedanken; in andern dagegen treten wesentliche Differenzen hervor.

1. Der Staat hat zunächst für den Frieden zu sorgen. Darunter versteht der Bischof die Sicherung der Bürger gegen äußere Feinde und die Herstellung und den Schutz geordneter Verhältnisse im Innern.

a) Der Krieg ist ein großes Übel und Unglück; aber die Ungerechtigkeit des gegnerischen Teils kann zu kriegerischem Vorgehen nötigen, um die Ruhe zu erhalten<sup>3</sup>. „Wenn nun diejenigen siegen, die um der gerechten Sache willen kämpften, wer möchte zweifeln, daß man ihnen ob ihres Sieges glückwünschen darf, und daß ein wünschenswerter Friede zustande gekommen ist? Es sind dies Güter und ohne Zweifel Gaben Gottes.“<sup>4</sup> Ausdrücklich betont Augustinus in diesem Zusammenhang, es wäre unrichtig, zu sagen,

<sup>1</sup> Plato, Leg. 3, 702; 8, 828. Polit. 4, 420 ff; 7, 519 ff.

<sup>2</sup> Polit. 1, 2; 2, 5; 3, 6 9; 7, 1 ff. Vgl. Sierke III 13.

<sup>3</sup> De civ. Dei 19, 7 (II 384).

<sup>4</sup> Quando autem vincunt, qui causa iustiore pugnabant, quis dubitet gratulandam esse victoriam et provenisse optabilem pacem? Haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt. Ebd. 15, 4 (II 63 f).

es sei kein Gut, wonach dieser Staat begehrt (d. h. Sieg und Friede); somit ist die Sicherung nach außen hin eine Aufgabe und ein wohlbegründeter Zweck des Staates. Dieses Verlangen und Streben nach dem Frieden entspricht ja einem allgemeinen Naturgesetz, wie denn selbst die Bösen wegen des Friedens der Ihrigen Krieg führen<sup>1</sup>. Auch das von Gott abgewendete Volk liebt „seinen nicht verwerflichen Frieden“. Daß ein solches Volk ihn hier auf Erden habe, „daran ist uns gleichfalls gelegen, weil auch wir, solange die beiden Staaten vermischt sind, Nutzen ziehen vom Frieden Babylons, aus dem das Volk Gottes also durch den Glauben befreit wird, daß es einstweilen bei ihm in der Fremde weilt. Darum ermahnt auch der Apostel die Kirche, zu beten für seine (Babylons) Könige und Großen, indem er beifügt und sagt (1 Tim 2, 2): Damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen in aller Gottseligkeit und Liebe.“<sup>2</sup>

b) Zu diesem ersten berechtigten Zweck tritt die Fürsorge für die innere Ordnung und Ruhe des Gemeinwesens. Der Gebrauch der irdischen Güter ist an sich in keiner Weise zu tadeln; darum bedienen sich auch die Mitglieder des Gottesstaates in der Fremde pilgernd der irdischen und zeitlichen Dinge, die für dieses Leben notwendig sind<sup>3</sup>; im Gebrauche dieser Dinge den „Frieden“ anzustreben, d. h. für die ungestörte Ruhe und Ordnung<sup>4</sup> zu sorgen, ist nicht nur erlaubt und gut, sondern es wird dies als selbstverständliche Aufgabe des Staates vorausgesetzt<sup>5</sup>. Es zieht darum auch der himmlische Staat während dieser Pilgerschaft aus dem irdischen Frieden Nutzen und schützt in den zur sterblichen Natur der Menschen gehörigen Dingen die Übereinstimmung der menschlichen Willen und strebt sie an<sup>6</sup>, und fördert so die Bestrebungen des Staates, der die Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Bürgern darein setzt, daß in Betreff der zum sterblichen Leben gehörigen Dinge eine gewisse Übereinstimmung der menschlichen

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 12 (II 393).

<sup>2</sup> Miser igitur populus ab isto alienatus Deo diligit tamen etiam ipse quandam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem, ut interim habeat in hac vita, etiam nostri interest, quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis; ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur. Propter quod et apostolus admonuit ecclesiam, ut oraret pro regibus eius atque sublimibus. Ähnlich fordert Jeremias (29, 7) die Juden auf zum Gebete (quia in eius, sc. Babyloniae, est pace pax vestra). De civ. Dei 19, 26 (II 421).

<sup>3</sup> Ebd. 19, 17 (II 402).

<sup>4</sup> Ebd. 19, 13 (II 395).

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 19, 17 (II 403 f). De lib. arb. 1, 15, 32 f (Migne, P. L. XXXII 1239).

<sup>6</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 404).

Gefinnungen vorhanden sei<sup>1</sup>. Der Kreis der zum Leben gehörigen Dinge wird von Augustinus durchaus nicht engherzig bestimmt, wie seine Ausführungen wiederholt zeigen; so wenn er darlegt: *Commoda vero et necessaria hominum cum hominibus instituta sunt, quaecunque in habitu et cultu corporis ad sexus vel honores discernendos differentia placuit et innumerabilia genera significationum, sine quibus humana societas aut non omnino aut minus commode geritur quaeque in ponderibus et mensuris et nummorum impressionibus vel aestimationibus sua cuique civitati et populo sunt propria et cetera huiusmodi, quae nisi hominum instituta essent, non per diversos populos varia essent nec in ipsis singulis populis pro arbitrio suorum principum mutarentur. Sed haec tota pars humanorum institutorum, quae ad usum vitae necessarium proficiunt, nequaquam est fugienda christiano, immo etiam, quantum satis est, intuenda memoriaque retinenda*<sup>2</sup>. Vor allem aber gehört zu jenen Dingen, denen der Staat seinen Schutz angedeihen lassen muß und deren Sicherung seine Aufgabe ist, das Eigentum<sup>3</sup>. Nur dadurch, daß der Staat den geordneten Gebrauch der irdischen Güter ermöglicht und gewährleistet, kann die dem Gemeinwesen unbedingt notwendige Harmonie und Eintracht hergestellt werden. *Populus una civitas est, cui est periculosa dissensio; quid est autem dissentire nisi non unum sentire?*<sup>4</sup> Augustinus stimmt offenbar hier mit Cicero überein, dessen Ausführungen über die einem Gemeinwesen notwendige Harmonie er zitiert: Wie beim Saiten- und Flötenspiel und beim Gesang, erklärt Cicero, ein Zusammenklang verschiedener Töne stattfinden müsse (*concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis*), also bilde auch der Staat aus den höchsten und niedrigsten und den mittlern Ständen, wie aus Tönen, durch die Übereinstimmung so verschiedener Elemente einen durch die Vernunft geregelten Zusammenklang (*sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitatem consensu dissimillimorum concinere*), und was von den Musikern beim Gesang Harmonie genannt werde, das sei im Staate die Eintracht, das festeste und stärkste Band der Wohlfahrt (*incolumitatis*) in einem Gemeinwesen, und dieses könne ohne Gerechtigkeit unter keiner Bedingung bestehen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ebd. (II 403): *Ita etiam terrena civitas . . . terrenam pacem appetit in eoque desigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum.*

<sup>2</sup> De doctr. christ. 2, 25, 39 f. (M. XXXIV 54 f.).

<sup>3</sup> In Ioann. ev. 6, 25 (M. XXXV 1437). Ep. 185, 6, 24 (M. XXXIII 804).

<sup>4</sup> De ordine 2, 18, 48 (M. XXXII 1017).

<sup>5</sup> De civ. Dei 2, 21 (I 89). Cicero, De rep. 2, 42, 69.

Die Lenker des Staates werden daher, entsprechend dem geschilderten Zwecke des Gemeinwesens, nicht das eigene Interesse verfolgen, sondern das allgemeine Beste im Auge behalten. „Die Herrschaft wird den Guten nicht so fast zu ihrem Besten verliehen, als zum Besten der Menschheit.“<sup>1</sup> Steht man im tätigen Leben, so ist nicht die Ehre oder die Macht zu lieben, denn alles ist eitel unter der Sonne, sondern das Werk selbst, das in einer solchen Ehren- oder Machtstellung ausgeübt wird, wenn es auf rechte und nützliche Weise geschieht, so daß es nämlich zu der Untergebenen Heile dient<sup>2</sup>. Offenbar billigt es Augustinus, daß hervorragende Männer des heidnischen Altertums in der Literatur verherrlicht sind, weil sie ihr eigenes Interesse dem des Staates unterordneten; er weist darauf hin als vorbildlich für die Denkweise in der „ewigen Stadt“<sup>3</sup>. „Handelt ihr denn nicht“, schreibt der Bischof an einen hohen Beamten, „zum Wohl der Menschheit bei euern Sorgen und Geschäften?“ Er setzt es als selbstverständliche Pflicht voraus, daß der Beamte der allgemeinen Wohlfahrt seine Kräfte weihe<sup>4</sup>.

Die Mittel, die dem Staate bei seiner fürsorgenden und ordnenden Tätigkeit zu Gebote stehen, sind folgende:

Der Staat sichert die Eintracht des Befehlens und Gehorchens durch Gesetze, die Rechte und Pflichten verteilen<sup>5</sup>. Insbesondere hat die vom Staate aufgestellte Rechtsordnung zur Erreichung des genannten Zieles mitzuwirken. Es ist freilich unmöglich, den guten Gebrauch des Eigentums und der irdischen Güter zu erzwingen; gleichwohl hat das Zivilrecht eine hohe Aufgabe. „Unter den gegebenen Verhältnissen duldet man die Ungerechtigkeit der schlechten Besitzer und stellt zwischen ihnen gewisse Rechte fest, die Zivilrechte heißen, nicht als ob diese nun bewirkten, daß sie einen guten Gebrauch machen, sondern damit jene, die einen schlechten Gebrauch machen, minder lästig seien.“<sup>6</sup> Der ganze Rechtszustand wird durch den Staat hergestellt und gewährleistet; der Staat garantiert die materiellen Voraus-

<sup>1</sup> De civ. Dei 4, 3 (I 166): In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis. Cicero verlangt von den Staatsmännern, daß sie sich als reine Organe an den Staat hingeben, ihre Sonderinteressen unterordnen und stets das Beste des Gemeinwesens bezwecken (De off. 2, 22, 77; 1, 25, 85; 1, 34, 124); sie haben eingedenk zu bleiben: se gerere personam civitatis.

<sup>2</sup> De civ. Dei 19, 19 (II 406).

<sup>3</sup> De op. monach. 25, 32 (Migne, P. L. XL 572). Vgl. De civ. Dei 5, 15 (I 242).

<sup>4</sup> Quid autem boni agitis in his tantis curis et laboribus vestris, nisi ut bene sit hominibus? Si enim hoc non agitis, vel dormire satius est noctesque diesque, quam vigilare in laboribus publicis, nulli utilitati hominum profuturis. Ep. 151, 14 (M. XXXIII 652).

<sup>5</sup> De civ. Dei 19, 16 f (II 401 ff).

<sup>6</sup> Ep. 153, 6, 26 (M. XXXIII 665). Vgl. De lib. arb. 1, 15, 32 f (M. XXXII 1239).



setzungen unserer Existenz, vor allem die des irdischen Besitzes<sup>1</sup>. In zweiter Linie kommt das Strafrecht in Betracht, das gewisse die sittliche Ordnung störende Handlungen ahndet und wodurch den Schlechten die Freiheit, Unrecht zu begehen, genommen wird (*improbis aufertur iniuriarum licentia*)<sup>2</sup>; *non inutiliter etiam metu legum humana coercetur audacia, ut et tuta sit inter improbos innocentia et in ipsis improbis dum formidato supplicio frenatur facultas, invocato Deo sanetur voluntas*<sup>3</sup>. Wie hoch der Bischof diese repressive Staatsstätigkeit schätzt, geht aus dem bewundernden Ausruf hervor: *An vero ita quis caecus est mente, ut non cernat, ... quantum valeat ordo reipublicae in cuiusdam pacis terrenae vinculum coercens etiam peccatores?*<sup>4</sup> Die Rechtsanwendung ist Sache der Gerichte, deren kein Gemeinwesen, auch wenn es des tiefsten Friedens (nach außen hin) sich erfreut, entbehren kann<sup>5</sup>. Der Richter hat nach den festgelegten Rechtsnormen zu entscheiden<sup>6</sup>, soll dies aber tun im Geiste der Milde und Menschlichkeit<sup>7</sup>.

2. Doch damit ist die Aufgabe des Staates noch nicht erschöpft; er hat nicht nur für äußere Sicherheit zu sorgen sowie für die öffentliche Ordnung im Innern; vielmehr geht Augustinus von dem Gedanken aus, daß der Staat einer großen Familie gleicht und die staatliche Gewalt die väterliche Autorität darstellt; *imple christiane iudex pii patris officium*, mahnt er einen hochgestellten Beamten des Staates<sup>8</sup>. So zieht der Bischof naturgemäß den Kreis der Aufgaben, die der öffentlichen Gewalt auf dem Gebiete der Sitte und Sittlichkeit obliegen, noch weiter; ja er schließt davon auch die Fürsorge für die Religion nicht aus; vielmehr gehört ihr Schutz und ihre Förderung bei den Untertanen zu den vornehmsten Pflichten des Staates; das Heil seiner Mitglieder darf ihm nicht gleichgültig sein<sup>9</sup>. Daraus ergeben sich näherhin folgende Forderungen und Grundsätze.

<sup>1</sup> In Ioann. ev. 6, 25 (M. XXXV 1437). Vgl. Reuter 142.

<sup>2</sup> De civ. Dei 19, 21 (II 409). <sup>3</sup> Ep. 153, 6, 16 (M. XXXIII 660).

<sup>4</sup> De Gen. ad lit. 9, 14 (M. XXXIV 398). <sup>5</sup> De civ. Dei 19, 5 f (II 381).

<sup>6</sup> Sicut in istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas. De vera rel. 31, 58 (M. XXXIV 148).

<sup>7</sup> Nihil nocendi cupiditate fiat, sed omnia consulendi caritate; et nihil fiat immaniter, nihil inhumaniter. Ita formidabitur ultio cognitoris, ut nec intercessoris religio contemnatur, quia et plectendo et ignoscendo hoc solum bene agitur, ut vita hominum corrigatur. Ep. 153, 6, 19 (M. XXXIII 662). Augustinus unterwirft die Methode der Folteranwendung, um die Wahrheit festzustellen, einer vernichtenden Kritik. De civ. Dei 19, 6 (II 383).

<sup>8</sup> Ep. 133, 2 (M. XXXIII 509). Vgl. Ep. 134, 4 (M. XXXIII 512).

<sup>9</sup> Vgl. De civ. Dei 19, 16 (II 402); 19, 19 (II 406): Ehren- und Machtstellungen sollen bekleidet werden mit dem Ziel, das Heil der Untergebenen zu fördern.

a) Wohl hat der Staat sich die Sicherung der äußeren Interessen seiner Bürger angelegen sein zu lassen; aber diese Ziele und Güter dürfen nicht mit Hintansetzung der höheren, besseren und idealen Güter angestrebt werden; hält man die irdischen Dinge allein für Güter oder hält man sie für die besseren, so muß notwendig neues Elend folgen<sup>1</sup>. Der Gebrauch der irdischen Güter ist in keiner Weise zu tadeln; darum bedienen sich auch die Mitglieder des Gottesstaates in der Fremde pilgernd der irdischen und zeitlichen Dinge, die für dieses Leben notwendig sind, allerdings nicht, „um sich von ihnen gefangen nehmen und vom Streben nach Gott abhalten zu lassen, sondern um darin eine Stütze zu haben, die Lasten des verweßlichen Leibes, der die Seele beschwert (Weisß 9, 15), leichter zu ertragen und sie nicht noch zu vermehren“<sup>2</sup>. Verwerflich und verfehlt wäre es darum, wenn der Staat ausschließlich sein Ziel auf das Irdische richten wollte<sup>3</sup> in dem Sinn, als wäre dies das höchste Gut, oder in der Weise, daß die idealen Güter verachtet werden; dadurch, daß die sittlichen Ziele verkannt oder bewußt ausgeschlossen werden, wird der Staatszweck, der in einer an sich erlaubten und wertvollen felicitas besteht, verkehrt zu einer felicitas luxuriosa, licentiosa planeque sacrilega<sup>4</sup>, zu einer pax secure und quieta inertia<sup>5</sup>, wobei der Staat seinen einzigen Zweck darin findet, Eigentum und freies Belieben zu schützen. Augustinus hat dem Ideal der Anhänger des Laissez faire-Prinzips und des reinen „Rechtsstaates“ in seinem Werk *De civitate Dei* eine ausführliche Erörterung gewidmet und es mit großem Ernste entschieden zurückgewiesen. *Tantum stet, iniquiunt, tantum floreat copiis referta (respublica), victoriis gloriosa, vel, quod est felicius, pace secure*

<sup>1</sup> Sed si neglectis melioribus, quae ad supernam pertinent civitatem, ubi erit victoria in aeterna et summa pace secure, bona ista sic concupiscuntur, ut vel sola esse credantur vel his, quae meliora creduntur, amplius diligantur: necesse est miseria consequatur et quae inerat, augeatur. *De civ. Dei* 15, 4 (II 64).

<sup>2</sup> Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur, domus autem hominum ex fide viventium exspectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod aggravat animum. Idcirco rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus, sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. *Ébb.* 19, 17 (II 402 f).

<sup>3</sup> Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terranae in terrena civitate. *Ébb.* 19, 14 (II 397). Hic habet bonum suum. *Ébb.* 15, 4 (II 63).

<sup>4</sup> *Ep.* 138, 4, 18 (Migne, P. L. XXXIII 533).

<sup>5</sup> *De civ. Dei* 2, 20 (I 87 f).

sit<sup>1</sup>. Et quid ad nos? Immo id ad nos magis pertinet, si divitias quisque augeat semper, quae quotidianis effusionibus suppetant, per quas sibi etiam infirmiores subdat quisque potentior. . . . Populi plaudant non consultoribus utilitatum suarum, sed largitoribus voluptatum. Non dura iubeantur, non prohibeantur impura. Reges non curent, quam bonis, sed quam subditis regnent. Provinciae regibus non tamquam rectoribus morum, sed tamquam rerum dominatoribus et deliciarum suarum provisoribus serviant, eosque non sinceriter honorent, sed nequiter ac serviliter timeant. Quid alienae vineae potius quam quid suae vitae quisque noceat, legibus advertatur. Nullus ducatur ad iudicem, nisi qui alienae rei, domui, saluti vel cuiquam invito fuerit importunus aut noxius; ceterum de suis vel cum suis vel cum quibusque volentibus faciat quisque, quod libet. Abundent publica scorta. . . . Exstruantur amplissimae atque ornatissimae domus, opipara convivia frequententur, ubi cuique libuerit, die noctuque ludatur bibatur, vomatur diffluatur. Saltationes undique concrepent, theatra inhonestae laetitiae vocibus atque omni genere sive crudelissimae sive turpissimae voluptatis exaestuent. . . . Illi habeantur di veri, qui hanc (felicitatem) adipiscendam populis procuraverint adeptamque servaverint. Colantur ut voluerint, ludos exposcant, quales voluerint, quos cum suis vel de suis possint habere cultoribus: tantum efficiant, ut tali felicitati nihil ab hoste, nihil a peste, nihil ab ulla clade timeatur. Quis hanc rempublicam sanus, non dicam Romano imperio, sed domui Sardanapali comparaverit?<sup>2</sup>

b) Demgegenüber stellt der Bischof den Grundsatz auf, den er auch konsequent durchführt, daß es für den Staat keinen andern Weg gibt, das wahre Glück zu erreichen, als für den einzelnen<sup>3</sup>. Der Staat hat vor allem die Pflicht, vom Götzendienste sich freizuhalten und den Kult des einen Gottes zu pflegen und zu fördern. „Oder ist etwa, wer ein Grundstück dem andern wegnimmt, von dem es gekauft wurde, und es jenem gibt, der keinerlei Anspruch darauf hat, ungerecht; wer aber sich selbst dem Herrn,

<sup>1</sup> Anderer Ansicht war, wie Augustinus De civ. Dei 1, 33 (I 55) erwähnt, Scipio Nasica; er erhob seine Stimme z. B. gegen Einführung des griechischen Theaters; neque enim censebat ille felicem esse rempublicam stantibus moenibus, ruentibus moribus. Vgl. Ep. 138, 2, 14 (M. XXXIII 531).

<sup>2</sup> De civ. Dei 2, 20 (I 87 f). Vgl. Ep. 138, 2, 14 (M. XXXIII 531). De civ. Dei 1, 33 (I 55).

<sup>3</sup> Non aliunde esse beatum hominem, non aliunde civitatem. Ep. 155, 2, 7 (M. XXXIII 669).

von dem er geschaffen ward, wegnimmt und den Dämonen dient, gerecht?“<sup>1</sup> Nicht aufgehäuften Schätze machen ein Volk glücklich; darin besteht das Glück der Weltkinder; glücklich ist das Volk, dessen Gott der Herr ist<sup>2</sup>. Habet et haec civitas, quae Babylonia dicitur, amatores suos consulentes paci temporali et nihil ultra sperantes totumque gaudium suum ibi figentes, ibi finientes, et videmus eos pro republica terrena plurimum laborare; sed et in ea quicumque fideliter versantur, si non ibi appetant superbiam et periturarum elationem odiosamque iactantiam, sed veram fidem exhibeant, quam possunt, quamdiu possunt, quibus possunt, ad quantum vident terrena, et ad quantum intellegunt speciem civitatis, non eos sinit Deus perire in Babylonia, praedestinavit enim eos cives Ierusalem<sup>3</sup>. Erkennt der Staat diese seine große Aufgabe und fördert er durch seine Organe das sittliche und religiöse Leben<sup>4</sup> seiner Untertanen im christlichen Geiste, so würde, wenn alle Mitglieder der Gemeinschaft sich von diesem Geiste in Wahrheit beherrschen ließen, das höchste irdische Glück erblühen, um hernach durch das Glück ewiger Freude gekrönt zu werden<sup>5</sup>. So zerstört also das Christentum den Staatszweck nicht, sondern gliedert ihn nur organisch ein in seine eigenen höheren Zwecke. Utitur ergo etiam coelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena . . . eamque terrenam pacem refert ad coelestem pacem<sup>6</sup>. Daran hält freilich das Christentum fest, daß diese seine Zwecke, d. h. die Anleitung und Führung seiner Anhänger zu einem ewigen Leben und die Erstrebung dieses Zieles durch die letzteren, höhere, überlegene und im Falle des Konfliktes die allein entscheidenden sind<sup>7</sup>.

3. Damit ist die antike Auffassung, wonach der Staat als Selbstzweck erscheint, völlig aufgegeben. Die Tugendübung erhält eine ganz andere Richtung: Omnis usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrena in terrena civitate, in coelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae. Sed quia homini rationalis anima inest, totum hoc, quod habet commune cum bestiis, subdit paci animae rationalis ac per hoc omnem pacem vel corporis vel animae vel

<sup>1</sup> An qui fundum aufert eius, a quo emptus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est? De civ. Dei 19, 21 (II 409).

<sup>2</sup> Ep. 155, 2, 8 (Migne, P. L. XXXIII 670).

<sup>3</sup> En. in Ps. 136, 2 (M. XXXVII 1762).

<sup>4</sup> Wie weit Augustinus die Grenzen dieser Einwirkung steckt, wird später bei der Frage der staatlichen Aufgabe gegenüber den Häretikern zu zeigen sein.

<sup>5</sup> Et terras vitae praesentis ornaret sua felicitate respublica, et vitae aeternae culmen beatissime conscenderet. De civ. Dei 2, 19 (I 86).

<sup>6</sup> Ebd. 19, 17 (II 404).

<sup>7</sup> Ebd. (403 f).

simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortalis Deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia<sup>1</sup>. Von einem Opfer der individuellen Glückseligkeit und Vollendung kann hier keine Rede mehr sein, vielmehr ist und bleibt diese unter allen Umständen der erhabenste und erste Gesichtspunkt, der auch gegenüber dem irdischen Herrscher, dem Vertreter der irdischen Zwecke des Staates, zur Geltung gebracht werden muß<sup>2</sup>. Nach der Überzeugung des hl. Augustinus fügen sich diese irdischen Zwecke des Staates, die Sorge für Sicherheit, Wohlfahrt und Recht, harmonisch ein in den Gesamtkomplex der durch den göttlichen Weltplan fixierten Ziele der Menschheit; ja jene Zwecke kommen erst dann zur vollen Entfaltung und Geltung, wenn die christlichen Ideale ihnen als Leitsterne dienen. Wird so der Staat aus der Stellung, die ihm die antike Philosophie angewiesen hatte, verdrängt und als Mittel betrachtet, als eine Institution, die durch Gewährleistung der materiellen Voraussetzungen der Existenz den Individuen es ermöglicht, ihre höheren Ziele zu verfolgen, so hat doch Augustinus dem Staate anderseits wieder die erhabensten Aufgaben zugestanden: wie in der Familie Vater und Mutter, so haben in der größeren Gemeinschaft Staat und Kirche die sittlich-religiöse Erziehung der Bürger zu pflegen und nach besten Kräften zu fördern; freilich nicht so, daß der Staat hier durchweg eigenmächtig vorgehe, sondern so, daß er die von Christentum und Kirche festgestellten und dargebotenen Grundsätze sich zur Richtschnur nimmt und, soweit spezifisch religiöse Fragen und Interessen in Betracht kommen, bereit ist, der Kirche seinen wirksamen Schutz und seine Mittel zur Verfügung zu stellen. Damit scheint nun dem Eingreifen des Staates, abgesehen von dem später zu behandelnden religiösen Gebiete, auf jenem der Sittlichkeit ein allzu großer Spielraum verstattet zu sein, so daß die öffentliche Gewalt unter Berufung auf ihre väterliche Autorität das ganze sittliche Leben der Bürger überwachen, kontrollieren und regeln könnte und mit Rücksicht auf die mit dieser Autorität verbundenen Pflichten regeln müßte. Allein dieser Schluß ginge zu weit; in Tat und Wahrheit will Augustinus nur den Teil des sittlichen Lebens durch den Staat geordnet und beaufsichtigt wissen, den wir unter dem Begriff der „öffentlichen Sittlichkeit“ zusammenfassen, wenn der Bischof wohl auch geneigt sein möchte, in einzelnen Punkten strengere Grundsätze

<sup>1</sup> Ebd. 19, 14 (II 398).

<sup>2</sup> Est quidem et Caesar rex, homo hominibus ad humana, sed alius rex est ad divina, alius rex ad vitam temporalem, alius ad aeternam . . . , alius rex terrenus, alius rex coelestis; rex terrenus sub rege coelesti, rex coelestis super omnia. Non ergo illi, quia dixerunt se habere Caesarem regem, peccaverunt, sed quia regem Christum habere noluerunt. En. in Ps. 55, 2 (M. XXXVI 647).

in Anwendung zu bringen, als sie zur Zeit vielleicht in Geltung sind. Seine Anschauung über diese Frage ist aus den oben mitgeteilten Darlegungen *De civitate Dei* 2, 20 zu erschließen; sie beweisen, daß der Bischof die Sorge für die öffentliche Sittlichkeit unbedingt als Aufgabe des Staates ansieht. Dagegen liegt es unserem Autor durchaus fern, jede „freie“ Betätigung auf sittlichem Gebiete, sofern sie mit den christlichen Forderungen nicht im Einklang steht, unterbinden und hintanhaltend zu wollen. Es wäre ja freilich, meint Augustinus, ein wünschenswerter und glücklicher Zustand des Staatswesens die Folge, wenn allgemein die christlichen Grundsätze und Lehren sich durchsetzten. „Weil aber dieser sie hört, jener sie verachtet und eine größere Zahl an den verderblichen Lockungen des Lasters als an der heilsamen Herbe der Tugend Gefallen findet, so ist es den Dienern Christi, seien sie Könige oder Fürsten oder Richter . . ., befohlen, auch den schlechtesten Staat, wenn es so sein muß, und den lasterhaftesten zu <sup>zu</sup> ertragen.“<sup>1</sup> Der Bischof gibt sich also keinen falschen Illusionen hin und will nicht etwa durch draconische Gesetze das Unmögliche möglich machen.

### § 11. Der Kaiser.

I. Der Gang der sozialen und politischen Entwicklung führte, wie bereits hervorgehoben worden ist, dahin, die Summe der staatlichen Kompetenzen in der Hand des Kaisers zu vereinigen. *Novissime sicut ad pauciores iuris constituendi via transisse ipsis rebus dictantibus videbatur, per partes evenit, ut necesse esset reipublicae per unum consuli; nam senatus non perinde omnes provincias probe gerere poterat. Igitur constituto principe datum est ei ius, ut quod constituisset, ratum esset*<sup>2</sup>. Ist die Begründung, die hier angeführt wird, auch nicht vollständig und ausreichend, so ist doch so viel richtig, daß die Verhältnisse notwendig den Cäsarismus erzeugten. Wie die Juristen näherhin über diese Gewalt, ihren Inhalt und ihre Ableitung dachten, darüber gibt ebenfalls das *Corpus iuris civilis* Aufschluß. *Lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt potestatem*<sup>3</sup>. *Quod principi placuit, legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de eius imperio lata est, populus ei et in eum omne imperium suum et potestatem*

<sup>1</sup> *De civ. Dei* 2, 19 (I 86): *Sed quia iste audit, ille contemnit, pluresque vitii male blandientibus quam utili virtutum asperitati sunt amiciores: tolerare Christi famuli iubentur, sive sint reges sive principes sive iudices . . ., etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rempublicam.*

<sup>2</sup> *L. 2, § 11, D. 1, 2.*

<sup>3</sup> *Iust. 1, 1, § 7, C. 1, 17.*

conferat<sup>1</sup>. Man schrieb also dem Kaiser auf Grund definitiver und dauernder<sup>2</sup> Übertragung alle Befugnisse zu, die einst der Volksversammlung zugestanden hatten. Er galt als der volle und ausschließliche Träger der abstrakten Gesamtheit, als die sichtbare Verkörperung des Gesamtwillens, als die alleinige Erscheinungsform der staatlichen Rechtssubjektivität. Freilich zum Begriff der Staatspersönlichkeit gelangten die Römer auch jetzt nicht; sie blieben bei der Subjektivität des *populus* und später des Kaisers stehen. Seit Diokletian und Konstantin war sodann der *princeps* aus einem Vertreter der staatlichen Rechtssubjektivität zum alleinigen Träger derselben, zum absoluten Monarchen geworden. Es gab für ihn bei der Gesetzgebung keine materielle und keine formelle Schranke<sup>3</sup>; der Kaiser war der *νόμος ἔμψυχος*, die *lex animata*<sup>4</sup>; er ist der souveräne Gesetzgeber (*cui ipsas Deus leges subiecit*)<sup>5</sup>.

II. Bevor der Versuch unternommen wird, den Standpunkt des hl. Augustinus in unserer Frage darzulegen, sei zunächst erwähnt, daß der Bischof nirgends eine selbständige und eingehende Erörterung über die Staatsformen anstellt. Im wesentlichen gibt er nur die Gedanken Ciceros wieder. Dies ist um so begreiflicher, da der Plan seines Werkes *De civitate Dei* eine eingehende Behandlung des Gegenstandes nicht erforderte. Gleichwohl hat Augustinus die betreffenden Ausführungen Ciceros herübergenommen und so diese wichtigen Stellen wie auch jene über das Wesen der *res publica* als *res populi*, wonach die Staatsformen zu beurteilen seien, der Nachwelt erhalten. Ein Staat, d. h. eine Sache des Volkes, so erklärt Cicero, sei dann vorhanden, wenn er gut und gerecht geleitet werde, sei es nun von einem König oder von einigen wenigen Optimaten oder vom gesamten Volke (*ab uno rege sive a paucis optimatibus sive ab universo populo*). Ist aber der König, den er dann nach griechischer Art einen Tyrannen nennt, ungerecht oder sind die Optimaten ungerecht, die er dann eine Faktion heißt, oder ist das Volk selbst ungerecht, das er in diesem Fall in Ermangelung eines gebräuchlichen Namens desgleichen als Tyrannen bezeichnet, so sei nicht bloß ein lasterhafter Staat, sondern gar kein Staat mehr vorhanden (*omnino nullam esse rempublicam*); denn es gäbe keine Sache des Volkes mehr<sup>6</sup>. Von größerer Bedeutung für die Beurteilung der eigenen

<sup>1</sup> Ulp. l. 1, D. 1, 4. Iust. § 6, I. 1, 2. L. 2, § 11, D. 1, 2.

<sup>2</sup> Die Übertragung gilt als unwiderruflich. *Vestrum fuit, milites, cum imperator nullus esset, imperii habenas mihi tradere; nunc postquam imperium ego suscepi, meum est de cetero, non vestrum de publicis negotiis deliberare*; so Valentinian nach Theod., *Hist. eccl.* 4, 5 (Migne, P. Gr. LXXXII 1129).

<sup>3</sup> L. 1, D. 1, 4, § 6, I. 1, 2. L. 2, § 11 f, D. 1, 2.

<sup>4</sup> Nov. 105, 2, § 4.

<sup>5</sup> Gierke III 49 ff.

<sup>6</sup> *De civ. Dei* 2, 21 (I 91)

Ansicht des Bischofs ist eine andere Stelle, wo er die Verfassung eines Volkes und seine sittliche Güte in die engste Beziehung bringt und die Ansicht vertritt, daß ein tüchtiges und reifes Volk es verdient, die staatlichen Organe selbst zu bestimmen, während ein sittlich herabgesunkenes, nur auf den Privatvorteil bedachtes und käufliches Volk mit Recht jener Prerogative verlustig geht und die Regierung einem hervorragenden Manne überlassen muß. Si populus sit bene moderatus et gravis communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est respublica, administretur? . . . Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam reipublicae praeferat atque habeat venale suffragium corruptusque ab eis, qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte, si quis tunc exstiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, et in paucorum honorum vel etiam unius redigat arbitrium?<sup>1</sup> Möglicherweise hat Augustinus bei diesen Worten an den politischen Entwicklungsprozeß im Römerreiche gedacht.

III. Augustinus nimmt die durch die historischen Verhältnisse erzeugte Machtstellung des Kaisers ohne Kritik als gegeben hin.

1. Der Kaiser ist ihm der irdische Gesetzgeber. Ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano<sup>2</sup>. Die Untertanen haben gewissenhaft ihre Pflichten gegen ihn zu erfüllen, sie haben der Steuerpflicht zu genügen<sup>3</sup> und in allem zu gehorchen und die Treue zu bewahren. Dies gilt auch, wenn der Inhaber des Imperiums ein götzdienerischer Herrscher ist, jedoch nur, soweit sein Befehl dem göttlichen Willen nicht widerspricht<sup>4</sup>. Si quando volebat (Iulianus), ut idola colerent . . ., praeponebant illi Deum; quando autem dicebat, producite aciem, ite contra illam gentem, statim obtemperabant (sc. christiani). Distinguebant Dominum aeternum a domino temporali; et tamen subditi erant propter Dominum aeternum etiam domino temporali. Cum pervenerint (iniusti ad honores saeculi) et facti fuerint vel iudices vel reges, quia hoc facit Deus propter disciplinam plebis suae, propter disciplinam populi sui: non potest fieri, nisi ut exhibeatur illis honor debitus potestati. Ordinavit enim sic Deus ecclesiam suam, ut omnis potestas ordinata in sae-

<sup>1</sup> De lib. arb. 1, 6, 14 (Migne, P. L. XXXII 1229).

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1437).

<sup>3</sup> En. in Ps. 118, sermo 31, 1 (M. XXXVII 1591).

<sup>4</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398). En. in Ps. 55, 2 (M. XXXVI 647).



culo habeat honorem, et aliquando a melioribus<sup>1</sup>. Doces, sagt der Bischof von der Kirche, reges prospicere populis, mones populos se subdere regibus; quibus honor debeat, quibus affectus, quibus reverentia, quibus timor . . . quibus disciplina, quibus obiurgatio, quibus supplicium, sedulo doces<sup>2</sup>. Unser Autor hat über den Komplex der staatlichen Rechte, die in der Hand des Kaisers sich vereinigten, keine weiteren Reflexionen angestellt. Die einzelnen Befugnisse und ihre Summe waren Produkt der historischen Entwicklung, was Augustinus, wie einzelne Bemerkungen verraten, wohl erkannte und zu würdigen wußte. So betrachtet er es auch als ganz selbstverständlich, daß der Kaiser die Fragen der Religionspolitik und ihre Lösung mit staatlichen Mitteln zu seinem Kompetenzkreise rechnet und so seinerseits das Wirken der Kirche unterstützt und fördert. An forte de religione fas non est, ut dicat imperator vel quos miserit imperator? Cur ergo ad imperatorem vestri venere legati? Daß z. B. der Kaiser das Recht habe, gegen das Heidentum Gesetze zu erlassen, eine Befugnis, von der die Kaiser sehr umfassenden Gebrauch gemacht hatten, wird von dem Bischof als ganz allgemeine Auffassung bezeichnet, und er zieht daraus den Schluß, daß dem Kaiser ohne weiteres dieselbe Kompetenz gegen die Häretiker zustehe<sup>3</sup>.

2. Eine absolute Monarchie und Machtstellung gab es für den christlichen Schriftsteller natürlich nicht in dem Sinne, daß der Kaiser nun ohne jede Beschränkung seine Gesetze und Befehle erlassen könnte. Der Wille Gottes bildet für die Betätigung auf dem Gebiete der Gesetzgebung und für die Ausübung sämtlicher Befugnisse die unübersteigliche Schranke. Est quidem et Caesar rex, homo hominibus ad humana, sed alius rex est ad divina, alius rex ad vitam temporalem, alius ad aeternam . . . ; rex terrenus sub rege coelesti, rex coelestis super omnia<sup>4</sup>. Quomodo ergo reges Domino serviunt in timore (Ps. 2, 1 ff), nisi ea, quae contra iussa Domini sunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo? Servit leges iusta praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo<sup>5</sup>. Der Kaiser darf seine Gewalt nicht dazu mißbrauchen, willkürlich Gesetze zu erlassen; die Norm für alle

<sup>1</sup> En. in Ps. 124, 7 (M. XXXVII 1653 f). Ebd. 118, sermo 31, 1 (1591). Vgl. De civ. Dei 4, 3 (I 166): Malorum regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum maiore licentia; his autem, qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi propria iniquitas. Nam iustus quidquam malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen.

<sup>2</sup> De mor. eccl. 1, 30, 63 (M. XXXII 1336 f).

<sup>3</sup> C. ep. Parmen. 1, 9, 15 (M. XLIII 44 f).

<sup>4</sup> En. in Ps. 55, 2 (M. XXXVI 647).

<sup>5</sup> Ep. 185, 5, 19 (M. XXXIII 801).

Gesetze muß die Gerechtigkeit sein. „Wo keine wahre Gerechtigkeit ist, da kann auch kein Recht sein. Denn was nach Recht geschieht, geschieht ohne Zweifel auf gerechte Weise; was aber auf ungerechte Weise geschieht, kann auch nicht nach Recht geschehen. Denn ungerechte Satzungen der Menschen sind nicht als Rechte zu bezeichnen oder zu erachten, da auch sie selbst (die Heiden) sagen, das sei Recht, was aus der Quelle der Gerechtigkeit geflossen ist, und falsch sei, was von einigen, die verkehrter Ansicht sind, gesagt zu werden pflegt, das sei Recht, was für den Mächtigeren nützlich ist.“<sup>1</sup> Verlezt das staatliche Gesetz ein vitales Interesse des Christentums, wie die Erlasse der götzendienerrischen Kaiser, wodurch den Christen die Verleugnung ihres Glaubens geboten wurde, so scheuen diese den Konflikt nicht und verweigern den kaiserlichen Geboten den Gehorsam<sup>2</sup>.

3. Hat sich nun Augustinus wohl damit begnügt, diese kaiserliche Gewalt einfach auf Gott zurückzuführen, ohne weiter über deren Ableitung und Berechtigung zu reflektieren? Offenbar hat der Bischof, den oben<sup>3</sup> zitierten und besprochenen Ausführungen nach zu schließen, den Standpunkt vertreten, daß die Gewalt an sich, die der Machtstellung des Kaisers, wie sie sich allmählich entwickelt hatte, zugrunde lag<sup>4</sup>, der natürlichen Ordnung entspreche. Wie es in der Familie der natürlichen Ordnung entspricht — das ist ja seine Auffassung —, daß ein herrschender Wille vorhanden ist, so auch analog auf dem Gebiete des Staatswesens<sup>5</sup>. Freilich unterscheidet der Bischof eine verschiedene Ausübung der Herrschaft, ein Herrschen im Sinne des despotischen und tyrannischen Mißbrauchs der Macht und ein Herrschen im Sinne der Fürsorge und Leitung, die jedoch ein Einschreiten mit Strenge keineswegs ausschließt. Deutlich unterscheidet er diese beiden Arten des Herrschens, wenn bemerkt wird: „Aber auch die als Strafe verhängte Knechtschaft wird durch jenes Gesetz geordnet, das befiehlt, die natürliche Ordnung zu wahren, sie zu stören verbietet; denn wenn gegen dieses Gesetz nicht gefehlt worden wäre, so gäbe es nichts durch solche zur Strafe verhängte Knechtschaft zu

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 21 (II 409): Quod enim iure fit, profecto iuste fit: quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit, falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est. Vgl. Ep. 153, 6, 26 (Migne, P. L. XXXIII 665).

<sup>2</sup> Factum est, ut religionis leges cum terrena civitate non posset habere communes proque his ab ea dissentire haberet necesse atque oneri esse diversa sentientibus eorumque iras et odia et persecutionum impetus sustinere. De civ. Dei 19, 17 (II 404).

<sup>3</sup> S. 58 ff.

<sup>4</sup> Vgl. De lib. arb. 1, 6, 14 (M. XXXII 1229).

<sup>5</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 401).

ahnden.“<sup>1</sup> „In jenem (im irdischen Staat) werden seine Fürsten . . . durch Herrschbegierde beherrscht, in diesem (dem himmlischen) Staat dienen gegenseitig in Liebe die Vorgesetzten, indem sie Obfürsorge tragen, die Untergebenen, indem sie gehorchen.“<sup>2</sup> Zur ersteren Kategorie rechnet Augustinus die heidnischen Könige, zur letzteren offenbar christliche Kaiser wie Konstantin und Theodosius<sup>3</sup>. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß auch ein christlicher Herrscher tyrannisch auftreten kann, in welchem Falle der Bischof ihn als Mitglied der *civitas terrena* und als Träger ihres Geistes zu bezeichnen ebensowenig Bedenken tragen würde, wie er Christen, die das Ihrige suchen, ausdrücklich zum „irdischen Staat“ zu rechnen nicht ansteht<sup>4</sup>.

Die bisherige Untersuchung ergibt das Resultat, daß der hl. Augustinus die kaiserliche potestas an sich in der natürlichen Ordnung begründet sein läßt und die Ausübung der Herrschaft dann, wenn sie als wohlwollende Fürsorge im christlichen Sinne sich erweist<sup>5</sup>. Es erübrigt noch festzustellen, wie unser Autor über die stoisch-naturrechtliche Begründung des kaiserlichen Absolutismus gedacht hat, die oben erwähnt wurde. Hier handelt es sich nicht um die Frage, ob die Gewalt im Staate überhaupt in der natürlichen Ordnung begründet erscheint, auch nicht um die Frage, ob damals die Monarchie im Gegensatz zur republikanischen Verfassung die ausschließlich berechtigte Staatsform war, vielmehr um die Rechtfertigung des Absolutismus, der in der Hand des Kaisers vereinigten und gesetzlich sanktionierten Machtfülle. Darüber hat sich der Bischof nicht geäußert. Es ist jedoch nicht einzusehen, was ihn bei seinem dargelegten Standpunkte gehindert haben sollte, dieser Anschauung beizupflichten, selbstverständlich mit den ebenfalls erwähnten Kautelen, die sein christliches Denken erforderte. Denn es war mit jener stoisch-naturrechtlichen Begründung keineswegs die Vorstellung verbunden, als könnte die Übertragung der Gewalt durch das Volk einmal

<sup>1</sup> Ebd. 19, 15 (II 401). Schon Origenes berührt die schwierige Frage *περι τῆς τῶν βασιλευόντων καὶ δυναστῶν καταστάσεως*, indem manche eine tyrannische Herrschaft üben (*τυραννικώτερον ἄρξαντας*) oder sie zur Befriedigung ihrer Leidenschaften mißbrauchen. C. Cels. 8, 65 (Migne, P. Gr. XI 1613).

<sup>2</sup> De civ. Dei 14, 28 (II 57).

<sup>3</sup> Gregor d. Gr. findet, wie erwähnt, den Unterschied zwischen den heidnischen Königen und dem römischen Kaiser darin, *quod reges gentium domini servorum sunt, imperatores vero reipublicae domini liberorum*. Ep. 13, 31 (Migne, P. L. LXXVII 1282). <sup>4</sup> De civ. Dei 20, 9 (II 450 452).

<sup>5</sup> Vgl. Chrysost., In ep. ad Rom. hom. 23, 1 (Migne, P. Gr. LX 615): Das Verhältnis der politischen Über- und Unterordnung an sich entspricht einer Forderung der Vernunft (*τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἔργον εἶναι φημι*); damit läßt sich aber nun nicht der Mißbrauch durch den einzelnen Träger der Gewalt rechtfertigen; ähnlich wie bei der Ehe, die auch eine von Gott eingesetzte natürliche Institution ist.

wieder rückgängig gemacht werden. So wenig Cicero, wenn er schreibt, *iustitiae fruendae causa olim reges bene moratos constitutos fuisse*<sup>1</sup>, an eine fortbestehende Volkssouveränität denkt, so wenig Augustinus, wenn er von einem *pactum societatis* redet, einen *contrat social* im Sinne Rousseaus meint, so wenig ein römischer Kaiser, den das Heer gewählt hatte, oder seine Wähler der Ansicht waren, daß aus dem Rechte der Übertragung der Herrschaft eine weitergehende Befugnis abgeleitet werden könne, ebenso wenig war mit der demokratisch klingenden vertragsrechtlichen Begründung der Gedanke an ein fortbestehendes Recht verbunden. Das Ganze war eine Fiktion und eine bei der politischen und sozialen Lage sehr naheliegende und ungefährliche Fiktion; sie berührte das Bewußtsein der Masse nicht. Das allgemeine Schutzbedürfnis erhielt das Gefühl der Notwendigkeit der kaiserlichen Machtstellung wach, ja ermöglichte sogar im Laufe der Zeit noch eine Steigerung und Verstärkung der kaiserlichen Machtfülle; waren es doch in der That wiederholt hervorragende Träger dieser Gewalt, die das Reich vor den anstürmenden Feinden retteten.

## § 12. Das Ideal des Herrschers.

Augustinus hat bei Beantwortung der Frage, wann ein Herrscher von den Christen glücklich gepriesen werde, Gelegenheit gefunden, ein Idealbild des Fürsten zu entwerfen.

1. Bezeichnenderweise nennt er als erste Forderung die Gerechtigkeit. Die Voraussetzung wahrer Gerechtigkeit bildet für ihn, wie gezeigt worden ist, der Kult des wahren Gottes. *An qui fundum aufert eius, a quo emptus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est?*<sup>2</sup> Übrigens war dies schon längst zuvor christliche Auffassung; Melito und Justin haben ähnliche Gedanken vertreten. *Rationi enim contrarium est regem prave ambulanti iudicare et damnare perversos. Hoc regnum puto pacifice gubernari posse, cuius rex cognoscit et timet Deum verum, ut intellegentes reddat populum suum et semper recte iudicet, sicut homo qui nunquam obliviscitur, se ipsum etiam coram Deo iudicandum*<sup>3</sup>; so Melito, und Justin spricht das scharfe Wort aus: *Τοσοῦτον δὲ δύνανται καὶ ἄρχοντες πρὸ τῆς ἀλλοθείας δόξαν τιμῶντες, ὅσον καὶ λησταὶ ἐν ἐρημίᾳ*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> De off. 3, 5.      <sup>2</sup> De civ. Dei 19, 21 (II 409).

<sup>3</sup> Apol. 10 (Migne, P. Gr. V 1230).

<sup>4</sup> Apol. 1, 12 (M. VI 344). Vgl. Aug., De civ. Dei 4, 4 (I 166): *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*

Der Herrscher darf sich sodann nicht überheben; vielmehr muß er eingedenk bleiben, daß er ein Mensch ist. Zur Selbstüberhebung besteht ja für die Fürsten eine besonders große Gefahr „bei den Schmeicheleien derer, die sie in hochtrabender Sprache verherrlichen, und bei dem Servilismus von Leuten, die sich allzu demütig verneigen“.

Die Forderungen, die der Bischof so aufgestellt hat, veranlassen ihn, das pflichtmäßige Verhalten des Herrschers Gott gegenüber darzulegen. Gottes Majestät soll der Fürst seine Gewalt dienstbar machen in der Absicht, die Verehrung Gottes weithin zu verbreiten; ihn sollen die Herrscher fürchten, lieben, anbeten; sein Reich sollen sie mehr lieben (als das irdische), wo sie nicht fürchten dürfen, Genossen zu haben<sup>1</sup>.

Aus diesem Verhältnis zu Gott, der selbst gerecht ist und milde, ergeben sich weitere wichtige Herrscherpflichten. Der Regent soll langsam vorgehen bei der Verhängung von Strafen und gerne verzeihen.

Zweck und Motiv der Strafe müssen ihre Rechtfertigung finden in der Notwendigkeit, den Staat zu regieren und seine Interessen zu schützen; nicht darf die Absicht obwalten, dadurch feindseligen Haß zu sättigen. Aber auch die Nachsicht, die der Herrscher walten läßt, muß wohlgeordnet sein; Milde darf nicht geübt werden in der Weise, daß das Unrecht ungestraft bleibt; vielmehr muß ihr Motiv die Hoffnung auf Besserung sein. Derselbe Geist der Milde erheischt, daß die Kaiser die harten Beschlüsse, wozu sie oftmals sich gezwungen sehen, durch Barmherzigkeit und reiche Wohltaten aufwägen.

Schließlich nennt der Bischof noch zwei für den Herrscher gefährliche Fehler, wovor dieser sich zu hüten hat: die Prunksucht und die Herrschsucht. Er findet es lobenswert, wenn der Prunk der Fürsten um so eingeschränkter ist, je ausschweifender er sein könnte, und hält es für rühmlicher, wenn sie lieber über die schlimmen Leidenschaften als über alle möglichen Völker herrschen<sup>2</sup>.

Aber diese Vorzüge erhalten erst Wert und Vollendung dadurch, daß die Herrscher all das tun nicht aus brennendem Verlangen nach eitlem

<sup>1</sup> De civ. Dei 5, 24 (I 261): Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimer honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur et se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes.

<sup>2</sup> Ebd.: Si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitarum odiis exerunt; si eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare.

Ruhm, sondern aus Liebe zur ewigen Glückseligkeit; auch des Fürsten Grundstimmung und Grundgesinnung muß die Demut sein, auch ihm obliegt die Verpflichtung, für seine Sünden das Opfer der Demut und der Erbarmung und des Gebetes darzubringen<sup>1</sup>.

„Solche Herrscher nennen wir glücklich, einstweilen der Hoffnung nach, später werden sie es auch in der Tat sein, wenn das eingetroffen ist, was wir erwarten.“

2. Hier macht sich wiederum die Überzeugung des großen Bischofs geltend, daß berechnete irdische Ziele und höhere Bestrebungen sich nicht ausschließen, sondern harmonisch ineinander fügen lassen; ja das Ziel, den Staat wahrhaft groß und glücklich zu machen, kann durch nichts in höherem Grade gefördert werden als durch das Bestreben, die christlichen Grundsätze zu verwirklichen<sup>2</sup>.

Demgemäß trägt Augustinus kein Bedenken, das Glück in den staatlichen Unternehmungen, die Sicherung des Staates gegen äußere und innere Feinde und andere Erfolge als Segnungen und erfreuliche Güter zu bezeichnen; er sieht darin „Gnadengeschenke und Tröstungen“<sup>3</sup>. Allerdings haben diese auch einige Verehrer der Dämonen zu empfangen verdient, die nicht zum Reiche Gottes gehören, wie die christlichen Kaiser. Der Grund liegt in der Absicht Gottes, damit nicht die Christen diese Dinge als die höchsten Güter (velut summa bona) von ihm begehrten. Unter den christlichen Kaisern, die mit großen irdischen Gnadengaben ausgezeichnet wurden, nennt Augustinus Konstantin und Theodosius. Dem ersteren verlieh Gott sogar, eine an der römischen Herrschaft teilnehmende Stadt zu gründen, gleichsam eine Tochter Roms selbst, aber ohne irgend einen Tempel oder ein Bildnis der Dämonen<sup>4</sup>. Lange herrschte er, das ganze römische Gebiet behauptete und verteidigte er als alleiniger Augustus; in Leitung und Führung der Kriege war er der siegreichste, in Niederwerfung der Tyrannen hatte er bei allem Glück, hochbetagt starb er und hinterließ seinen Söhnen die Herrschaft; kurz, dieser Kaiser, „der den wahren Gott verehrte, wurde mit so großen Gnaden-

<sup>1</sup> De civ. Dei 5, 24 (I 261): Et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae; si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non neglegunt.

<sup>2</sup> Vgl. Ep. 137, 5, 17 (Migne, P. L. XXXIII 524). <sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Cui etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacro concessit. De civ. Dei 5, 25 (I 262). Vgl. dagegen ebd. 15, 1 (II 59 f) (Gründung der ersten Stadt durch Kain); 16, 4 (II 133) (Gründung Babels); 15, 5 (II 64) (Gründung Roms). Das verschiedene Urteil (letzteres Gründungen der civitas terrena) erklärt sich aus der Tradition, aus der Art oder dem Geiste dieser Gründungen.

gaben überhäuft, wie keiner zu wünschen wagen würde“<sup>1</sup>. Ähnliche Segnungen wurden Theodosius zu teil<sup>2</sup>. An ihm werden insbesondere seine Treue gerühmt und der Vorzug, daß er von Herrschbegierde frei war; ferner sein edler Sinn: gegen niemand ließ er nach dem Sieg Privatfeindschaften geltend machen. Vor allem aber wird sein kirchlich-religiöser Sinn gepriesen; „bei alledem hörte er vom Beginn seiner Regierung an nicht auf, mit den gerechtesten und barmherzigsten Gesetzen der bedrängten Kirche, die der den Arianern geneigte Häretiker Valens arg bedrückt hatte, gegen die Gottlosen zu Hilfe zu kommen; und er freute sich mehr, ein Mitglied dieser Kirche zu sein, als über die Länder zu herrschen. Die Gözenbilder der Heiden ließ er überall zerstören, da er wohl einsah, daß auch die irdischen Güter nicht in der Macht der Dämonen, sondern des wahren Gottes gelegen sind“. Hervorragend war seine religiöse Demut; „was war wunderbarer denn seine religiöse Demut, als er durch das stürmische Drängen einiger seiner Anhänger sich hinreißen ließ, gegen das so schwere Vergehen der Thessalonicenser, dem er bereits auf Fürsprache der Bischöfe hin Verzeihung versprochen hatte, rächend einzuschreiten, und er nun, der Kirchenstrafe verfallen, ernsteste Buße tat?“<sup>3</sup>

Die hohe Bedeutung, die Augustinus der christlichen Gesinnung im Verein mit Herrschertalent zuschreibt, wenn es gilt, das wahre Glück eines Staates fest zu begründen und sicher zu bewahren, lassen bereits die bisherigen Darlegungen erkennen. Mit voller Klarheit spricht der Bischof diesen Gedanken aus, wenn er bemerkt: „Falls jene, die mit wahrer Frömmigkeit begabt rechtschaffen leben, die Völker zu regieren verstehen, gibt es für die Welt nichts Glücklicheres, als wenn sie durch die göttliche Barmherzigkeit die Gewalt haben“; *illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem*<sup>4</sup>; eine Auffassung, die lebhaft an die stoische Überzeugung erinnert, daß der Weise, wie alle

<sup>1</sup> *Diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit, in tyrannis opprimendis per omnia prosperatus est.* Ebd. 5, 25 (I 262).      <sup>2</sup> Ebd. 5, 26 (I 263).

<sup>3</sup> *In neminem post victoriam privatas inimicitias valere permisit. Bella civilia non sicut Cinna et Marius et Sylla et alii tales nec finita finire voluerunt, sed magis doluit exorta quam cuiquam nocere voluit terminata. Inter haec omnia ex ipso initio imperii sui non quievit iustissimis et misericordissimis legibus adversus impios laboranti ecclesiae subvenire . . . , cuius ecclesiae se membrum esse magis quam in terris regnare gaudebat. Simulacra gentilium ubique evertenda praecepit. Quid autem fuit eius religiosa humilitate mirabilis, quando . . . ecclesiastica coercitus disciplina sic egit poenitentiam, ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans magis fletet videndo prostratam, quam peccando timeret iratam?* Ebd. 5, 26 (I 264 f).      <sup>4</sup> Ebd. 5, 19 (I 253 f).

Dinge, so auch die für die Allgemeinheit nützliche Politik am trefflichsten treibt, vorzüglich als Leiter des Staates, sodann als Ratgeber des Herrschers<sup>1</sup>, nur daß Augustinus jedes Mißverständnis ausschließt, indem er die Notwendigkeit einer besondern Begabung ausdrücklich hervorhebt.

### § 13. Das Christentum und die Staatspolitik (insbesondere die Kriegführung).

Schon die letzten Bemerkungen zeigen, daß Augustinus im Christentum nichts findet, was einer gesunden Staatspolitik hinderlich sein könnte. Zunächst möchte man ja denken, daß das Christentum als eine Religion der Liebe und der Milde eine energische Staatspolitik besonders äußeren Feinden gegenüber, also vor allem die Anwendung der ultima ratio, des Krieges, hindere oder verwehre. In der Tat herrschten damals solche Vorurteile in den vornehmen, noch heidnisch gesinnten Kreisen. Augustinus hat in dieser Frage seinen Standpunkt mit wünschenswerter Deutlichkeit dargelegt.

1. Allerdings ist der Friede eine große Wohlthat, ein großes Glück, und es ist ein idealer Zustand, wenn die Völker friedlich ihre Aufgaben erfüllen<sup>2</sup>; wohl beklagt der Bischof das Unheil, das der Krieg im Gefolge hat, auf's lebhafteste: „Wollte ich das viele und mannigfache Unheil dieser Übel, die harten und grausamen Drangsale nach Gebühr schildern, obgleich ich es nimmermehr so vermöchte, wie die Sache es fordert, wo wäre die Grenze der weitläufigen Erörterung?“ Aber wenn er auch mit tiefem Schmerz von „diesen so großen, so entsetzlichen, so grausigen Übeln“ (*haec mala tam magna, tam horrenda, tam saeva*) redet, so bestreitet der Bischof doch nicht, daß die Notwendigkeit, Krieg zu führen, eintreten kann; dazu kann die Ungerechtigkeit des gegnerischen Teiles zwingen (*iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda*)<sup>3</sup>. Wo es sich um Existenz und Freiheit handelt, ist der Krieg gerechtfertigt<sup>4</sup>. Daß Augustinus dieser Ansicht huldigt, wird bestätigt durch die Bezeichnung des „Christen Konstantin“ als des siegreichsten<sup>5</sup>, durch die Schilderung der Kriege, die Theodosius gegen Eugenius und Maximus führte<sup>6</sup>, durch die Art und Weise, wie die glückliche Kriegführung seitens des jüdischen Volkes erwähnt wird<sup>7</sup>. Davon, daß die christliche Religion jeden Krieg als Sünde ver-

<sup>1</sup> Dyroff 231.      <sup>2</sup> De civ. Dei 4, 15 (I 182).

<sup>3</sup> Ebd. 19, 7 (II 384); 19, 15 (II 400): *Nam et cum iustum geritur bellum.*

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 3, 10 (I 120): *Decenter his artibus Roma crevit.*

<sup>5</sup> Ebd. 5, 21 (I 256); 5, 25 (I 262).      <sup>6</sup> Ebd. 5, 26 (I 263 f)

<sup>7</sup> Ebd. 4, 34 (I 208): *Sine insanis sacris Martis et Bellonae bella gesserunt (Iudaei) et sine victoria quidem non vicerunt, non eam tamen deam, sed Dei sui munus habuerunt.*



werfe, kann keine Rede sein<sup>1</sup>. Der Friede, der dem Krieg ein Ziel setzt, ist als eine große Wohlthat des wahren Gottes anzusehen<sup>2</sup>; der Sieg, der den gerechten Krieg beendet, ist ein Gnadengeschenk Gottes, ein Gut und ein Glück<sup>3</sup>.

2. Ganz anders freilich lautet des Bischofs Urtheil über den ungerechtfertigten Angriffskrieg und die römische Eroberungspolitik. Während Epiktet alle Kriege kurzweg auf Verblendung (*ἄγνοια*) zurückführt<sup>4</sup>, hat Cicero die römische Eroberungspolitik prinzipiell und unbedingt verteidigt<sup>5</sup>. Beiden liegt der Gedanke an eine berechnete Eigenart der Völker ebenso fern wie die Anerkennung der Individualität des einzelnen Menschen; kommen ja doch die Stoiker von ihrer Annahme aus, daß eine allgemeine Weltvernunft existiere, zu der Auffassung, daß von zwei einander widersprechenden Gesetzen oder Gebräuchen notwendig die eine Sägung oder Gewohnheit irrig und verfehlt sein müsse<sup>6</sup>. Eine Mittelstellung nimmt Seneca ein, der tadelnde Bemerkungen gegen die römische Kriegslust gefunden hat, wie er auch die Grausamkeit der Gladiatorenspiele nicht billigt<sup>7</sup>.

Wiederholt unterwirft der christliche Bischof die römische Eroberungspolitik einer scharfen Kritik. „Aus welchem Grunde“, so fragt er, „wollte man sich der Größe und Ausdehnung des Reiches rühmen, da man eine Glückseligkeit bei Menschen nicht behaupten kann, die beständig unter Unfällen des Krieges und dem Vergießen von Bürgerblut oder wenn auch Feindes-, so doch Menschenblut, in düsterer Angst und blutleczender Begierde hinleben? so kann nur ein gläsernes, unstet glänzendes Glück erworben werden, für dessen Bestand man fortwährend fürchten muß.“<sup>8</sup> Um dies

<sup>1</sup> Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in evangelio diceretur, ut abicerent arma seque omnino militiae subtraherent. Ep. 138, 2, 15 (Migne, P. L. XXXIII 531). Nur die Ausschreitungen werden als Sünde getadelt (St 3, 14).

<sup>2</sup> De civ. Dei 3, 9 (I 118): Magnum beneficium est pax, sed Dei veri beneficium est; „tam magnum bonum“, ebd.

<sup>3</sup> Ebd. 5, 25 f (I 262 ff); 4, 34 (I 208); 15, 4 (II 63 f): Quando autem vincunt, qui causa iustiore pugnabant, quis dubitet gratulandam esse victoriam et provenisse optabilem pacem?

<sup>4</sup> Diss. 1, 22, 23. <sup>5</sup> De off. 1, 35 f.

<sup>6</sup> Cicero, De leg. 1, 42. Epict., Diss. 1, 11, 12. Bonhöffer II 97.

<sup>7</sup> Ep. 95, 30 33; 7, 3 ff. De tranq. an. 2, 13.

<sup>8</sup> Quamquam vellem prius paululum inquirere, quae sit ratio, quae prudentia, cum hominum felicitatem non possis ostendere, semper in bellicis cladibus et in sanguine civili vel hostili, tamen humano cum tenebroso timore et cruenta cupiditate versantium, ut vitrea laetitia comparetur fragilior splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur, de imperii latitudine ac magnitudine velle gloriari. De civ. Dei 4, 3 (I 165).

klar zu zeigen, stellt Augustinus eine Vergleichung an zwischen einem Mann mit mäßigem Vermögen und einem Reichen, von denen jener mit seinem Nachbarn süßesten Frieden pflegt, dieser dagegen, von Leidenschaft und Sorge verzehet, „vor immerwährenden Feindschaften und Streitigkeiten nicht zu Atem kommt“ und mit der ins Ungemessene gesteigerten Anhäufung von Geld und Gut auch die bittersten Sorgen sich bereitet. Offenbar hat der Bischof in letzterem Falle die Geschichte des heidnisch-römischen Reiches vor Augen<sup>1</sup>. Die Anwendung der Vergleichung auf zwei Staaten rechtfertigt er mit der Begründung, daß das Individuum im Staate das sei was der Buchstabe im Alphabet<sup>2</sup>. Der Einwand, daß nur durch fortwährende Kriege das römische Reich sich so weit habe ausdehnen können, wird erwidert: „Wahrlich, ein triftiger Grund! Warum mußte das Reich, um so groß zu sein, der Ruhe entbehren? Ist es nicht auch beim menschlichen Leib besser, eine mittlere Größe im Verein mit Gesundheit zu besitzen, als eine gigantische Größe unter immerwährenden Leiden zu erreichen, und nicht einmal, wenn man sie erreicht hat, Ruhe zu haben, sondern von um so ärgeren Übeln geplagt zu werden, je größer die Gliedmaßen sind“?<sup>3</sup> Ähnlich lautet des Bischofs Urteil über die Eroberungspolitik des assyrischen Königs Ninus und die Alexanders d. Gr. Von ersterer, wodurch das assyrische Weltreich gegründet wurde, sagt er: „Nachbarn mit Krieg überziehen, alsdann weiter vorgehen und Völker, die keine Veranlassung geben, aus bloßer Herrschsucht zugrunde richten und unterwerfen, wie ist dies anders

<sup>1</sup> Vgl. 3. B. De civ. Dei 4, 5 (I 167 f).

<sup>2</sup> Unam pauperem vel potius mediocrem, alium praedivitem cogitemus; sed divitem timoribus anxium, moeroribus tabescentem, cupiditate flagrantem, nunquam securum, semper inquietum, perpetuis inimicitiarum contentionibus anhelantem, audentem sane his miseriis patrimonium suum in immensum modum atque illis augmentis curas quoque amarissimas aggerantem; mediocrem vero illum re familiari parva succincta sibi sufficientem, carissimum suis, cum cognatis, vicinis, amicis dulcissima pace gaudentem, pietate religiosum, benignum mente, sanum corpore, vita parcum, moribus castum, conscientia securum. Nescio utrum quisquam ita desipiat, ut audeat dubitare, quem praeferat. Ut ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus populis, ita in duobus regnis regula sequitur aequitatis, qua vigilanter adhibita si nostra intentio corrigatur, facillime videbimus, ubi habitet vanitas et ubi felicitas. Ebd. (166).

<sup>3</sup> Idonea vero causa! Ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? Nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis afflictionibus pervenire, nec cum perveneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis? Ebd. 3, 10 (I 119). Soweit die Notwendigkeit, Existenz und Freiheit zu verteidigen, zur Gegenwehr zwang, wird das wegwerfende Urteil freilich nicht aufrecht zu erhalten sein. Ebd.

denn als Räuberei zu bezeichnen?“<sup>1</sup> Auch Alexander d. Gr. verfällt diesem Urteil. Ein Seeräuber habe dem König diese Wahrheit offen entgegengehalten; auf die Frage nämlich, was ihm denn einfalle, das Meer unsicher zu machen, erwiderte der Gefangene *libera contumacia*: Das selbe, was dir, der du den Erdfreis unsicher machst. Aber weil ich es mit einem kleinen Schiff tue, werde ich Räuber genannt; du aber, weil mit einer großen Flotte, Imperator<sup>2</sup>. Die Wurzel dieser Ungerechtigkeit gegen fremde Völker liegt in der Ruhmbegierde und Herrschsucht, wobei freilich die Herrschsucht *sine cupiditate gloriae, qua veretur homo bene iudicantibus displicere*, weit verwerflicher erscheint<sup>3</sup>. Der römischen Eroberungspolitik Motiv war die Ruhmbegierde. „Denn was es der Wohlfahrt und den guten Sitten verschlägt, daß die einen siegen, die andern besiegt wurden, verstehe ich durchaus nicht, abgesehen von jenem so eiteln Dünkel menschlichen Ruhmes, in welchem ihren Lohn erhielten, die von übergroßer Begierde danach entflammt waren und die Flammen des Krieges entzündeten.“ Der Grund kann nicht etwa darin liegen, daß die Römer nun besondere Vorteile den andern gegenüber hätten: auch sie zahlen Grundsteuer, sie haben kein Privilegium, Dinge zu lernen, die zu lernen andern verwehrt wäre; auch draußen gibt es Senatoren, die zum Teil Rom noch nie gesehen haben. Diese teilweise scharfe Kritik mochte insofern nicht ganz ungefährlich sein, als dadurch leicht die nationale Eifersucht hätte geweckt oder gestärkt werden können; dieser Gefahr oder wenigstens möglichen Mißverständnissen hat Augustinus vorgebeugt. „Denn was dieses Leben der Sterblichen betrifft, das kurze Zeit dauert und dann ein Ende hat, was liegt daran, unter wessen Herrschaft der dem Tode verfallene Mensch lebt, wenn jene, die herrschen, nicht zu Gottlosem und Ungerechtem zwingen?“ Die

<sup>1</sup> *Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?* Ebd. 4, 6 (I 169 f.). An forte displicet bonis iniquissima improbitate pugnare et finitimos quietos nullamque iniuriam facientes ad dilatandum regnum bello spontaneo provocare? Plane, si ita sentiunt, approbo et laudo. Ebd. 4, 14 (I 181).

<sup>2</sup> *Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego navigio facio, latro vocor, quia tu magna classe, imperator.* Ebd. 4, 4 (I 167). Übrigens auch Seneca tabelt wie die römische Kriegslust, so Alexander den Großen. *De benef.* 1, 13, 3. *De clem.* 1, 25. *De ira* 3, 17, 1; 3, 23, 1.

<sup>3</sup> *De civ. Dei* 5, 19 (I 251 f.). Schon Vaktanz tabelt diese Ruhmsucht und die römische Politik: *Sed isti qui eversiones urbium populorumque summam gloriam computant (gegen Africanus bzw. Ennius und Cicero), otium publicum non ferent, rapiunt, saevient et iniuriis insolenter illatis humanae societatis foedus irrumpent, ut habere hostem possint, quem sceleratius deleant, quam lacessierint.* *Div. instit.* 1, 18 (Migne, P. L. VI 212).

Römerherrschaft hat den unterworfenen Völkern nicht nur keinen Schaden, sondern großen Nutzen, schließlich selbst die rechtliche Gleichstellung gebracht. Zu beklagen ist also nur das Blutvergießen; wäre die Vereinigung mit dem Reiche auf friedlichem Weg geschehen, so wäre dasselbe Ziel mit besserem Erfolg erreicht worden, „nur hätte es nicht Ruhm und Triumph gegeben“<sup>1</sup>. Zweierlei könnte hier auffallen, einmal daß Augustinus durch die Behauptung, es sei gleichgültig, unter wessen Herrschaft man lebe, das Gut nationaler Selbständigkeit zu mißachten scheint, sodann daß er, dem Wortlaut nach zu schließen, der Illusion huldigt, als hätte das große Römerreich durch freiwillige Vereinbarung entstehen können. Es ist jedoch, was letzteren Punkt betrifft, zu beachten, daß der Satz hypothetischen Charakter trägt, und außerdem, daß Augustinus auf dialektischem Weg den Nachweis erbringen will, es liege der ganzen Politik die Ruhmsucht als Motiv zugrunde. Aber auch von einer Mißachtung der nationalen Selbständigkeit kann nicht gesprochen werden; denn der Bischof stellt sich auf den Standpunkt der vollendeten Tatsache, und bei der oben bezeichneten Tendenz, die ihn bei seinen Ausführungen leitet, geht es nicht an, ihm mangelnde nationale Selbstachtung zur Last zu legen, wie er denn auch sonst nirgends eine solche Überzeugung vertritt oder andeutet<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Die Stelle lautet im Zusammenhang: *Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest, sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi, qui imperant, ad impia et iniqua non cogant? Aut vero aliquid nocuerunt Romani gentibus, quibus subiugatis imposuerunt leges suas, nisi quia id factum est ingenti strage bellorum? Quod si concorditer fieret, id ipsum fieret meliore successu; sed nulla esset gloria triumphantium. Neque enim et Romani non vivebant sub legibus suis, quas ceteris imponebant. Hoc si fieret sine Marte et Bellona, ut nec Victoria locum haberet, nemine vincente, ubi nemo pugnaverit: nonne Romanis et ceteris gentibus una esset eademque condicio? praesertim si mox fieret, quod postea gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent civitatis et Romani cives essent, ac sic esset omnium, quod erat antea paucorum; tantum quod plebs illa, quae suos agros non teneret, de publico viveret, qui pastus eius per honos administratores reipublicae gratias a concordibus praestaretur, quam victis extorqueretur. Nam quid intersit ad incolunitatem bonosque mores, ipsas certe hominum dignitates, quod alii vicerunt alii victi sunt, omnino non video, praeter illum gloriae humanae inanissimum fastum, in quo perceperunt mercedem suam, qui eius ingenti cupidine arserunt et ardentia bella gesserunt. Numquid enim illorum agri tributa non solvunt? Numquid eis licet discere, quod aliis non licet? Numquid non multi senatores sunt in aliis terris, qui Romam ne facie quidem norunt? Tolle iactantiam, et omnes homines, quid sunt nisi homines? De civ. Dei 5, 17 (I 244 f).*

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 1, 24 (I 44): *Um wie viel mehr werden die Christen . . . dieser Freveltat (des Selbstmordes) sich enthalten, wenn sie die göttliche Vorsehung zur Prüfung oder Besserung eine Zeitlang dem Joche der Feinde unterwirft? Verläßt sie ja doch in solcher Erniedrigung der Höchste nicht.*

Im Gegenteil hält er, wie gezeigt wurde, den Krieg zur Verteidigung von Freiheit und Existenz für durchaus berechtigt. Positiv ist die Anschauung des Bischofs über das richtige Verhältnis der Völker zueinander dahin zu präzisieren:

a) Die verschiedenen Völker haben ihre Eigenart, die anzuerkennen ist. Für die christliche Kirche bilden zwar Sprache, Sitten, Gesetze, Einrichtungen der Nationen trotz ihrer Verschiedenheit keine Schranke, aber sie zerstört auch nichts davon, soweit die Gesetze und Einrichtungen der Religion nicht widerstreiten; vielmehr anerkennt das Christentum die Berechtigung dieser Unterschiede und gibt Anleitung und Befehl, „das, was zwar bei verschiedenen Nationen verschieden ist, doch auf das eine und nämliche Ziel des irdischen Friedens abzielt“, zu bewahren und zu erfüllen<sup>1</sup>.

b) Es wäre ein idealer, glücklicher Zustand die Folge, wenn die Völker von Gerechtigkeit und Nächstenliebe sich in ihrem gegenseitigen Verhalten beherrschen ließen. Dann wäre freilich das gewaltige Römerreich nicht entstanden. Dann wären zum Glück für die Welt alle Reiche klein und würden einträchtiger Nachbarschaft sich erfreuen und es gäbe demnach in der Welt sehr viele Völkerreiche, wie es in einer Stadt sehr viele Bürgerhäuser gibt. Ohne Zweifel wäre es ein größeres Glück, einen guten, einträchtigen Nachbarn zu haben, als einen schlimmen Nachbarn im Krieg zu unterwerfen<sup>2</sup>. Dabei liegt es Augustinus fern, den Glanz einer weitreichenden Herrschaft überhaupt schmälern und herabsetzen zu wollen. Rühmend hebt er hervor, daß Kaiser Konstantin das ganze römische Gebiet behauptet und verteidigt habe als alleiniger Augustus<sup>3</sup>, und er nennt unter den irdischen Gütern, die Gott Guten und Bösen verleiht, „alle beliebige Größe der Herrschaft, die er je nach seiner Leitung der Zeiten zuteilt“ (*quaelibet imperii magnitudo*,

<sup>1</sup> *Haec coelestis civitas . . . ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans, quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus ad unum tamen eundemque finem terrena pacis intenditur.* Ebd. 19, 17 (II 404).

<sup>2</sup> Ebd. 4, 15 (I 182): *Sic felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordiae vicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium. . . . Sed procul dubio felicitas maior esset vicinum bonum habere concordem, quam vicinum malum subiugare bellantem.* M. Aurel hat (Medit. 10, 154, 3 f) denselben Gedanken ausgeführt; er geht von dem stoischen Dogma aus, die Menschen, weil alle mit Vernunft begabt, bilden nur ein Gemeinwesen; die eine Vernunft ist das gemeinsame Gesetz; alle, die unter einem Gesetz leben, sind Bürger eines Staates; so gleicht die Welt einer Stadt; die Einzelstaaten darin gleichen den Häusern einer Stadt.

<sup>3</sup> *De civ. Dei* 5, 25 (I 262).

quam pro temporum gubernatione dispensat)<sup>1</sup>. Nur das Motiv der Ruhmjucht und die Mittel der Gewalt und der rücksichtslosen Unterdrückung, wodurch die Größe des Reiches erreicht wurde, mißfallen dem Bischof. Darum hebt er in seinem Idealbild hervor, daß der wahre Herrscher lieber über die schlimmen Leidenschaften als über alle möglichen Völker herrschen wolle, und von Kaiser Theodosius wird gerühmt, er habe nicht nach allzu großer Macht begehrt<sup>2</sup> und sich mehr von Liebe zum Wohltun (benefaciendi caritate) als von Herrschbegierde erfüllt gezeigt<sup>3</sup>. Auch der Umstand, daß die Völker durch dieselbe Sprache einander näher gebracht sind, kann den Bischof nicht mit jener Eroberungspolitik versöhnen; immer wieder fällt sein Blick auf den teuern Preis, der für solchen Vorteil bezahlt werden mußte<sup>4</sup>.

3. Die von Augustinus über Verkehr und gegenseitiges Verhältnis der Völker vorgetragenen christlichen Grundsätze sind nicht ohne Bedeutung für das Völkerrecht, das ja die Anerkennung koordinierter Staaten voraussetzt und sich auf dem Prinzip der friedlichen, ehrlich gemeinten Vereinbarung aufbaut.

Wenn der Bischof betont, daß ein Volk oder Staat andere Völker nicht ohne gerechten Grund bekriegen darf, daß ein Volk mit den andern nach Möglichkeit friedlich verkehren, in ihnen gleichberechtigte Nachbarn schätzen und mit ihnen auf freundschaftliche Weise sich verständigen soll, wenn er fremde Einrichtungen, Sitten und Gesetze als Erscheinungen auffaßt, die zu respektieren sind, so hat er damit Sätze aufgestellt, die in völkerrechtlicher Hinsicht wichtig und geeignet sind, als Grundlage eines brauchbaren Völkerrechtes verwendet zu werden<sup>5</sup>; er hat damit große Ideen ausgesprochen, die erst neuerdings wieder begonnen haben, in ihrem Werte erkannt zu werden und sich mehr und mehr wirksam zu erweisen. Freilich ist sich Augustinus dessen wohl bewußt, daß diese Ideale nie ganz und restlos verwirklicht werden können. Laktanz hatte seinerzeit die Überzeugung ausgesprochen: würde der einzige wahre Gott verehrt, dann würden Streit und Krieg aus der Welt

<sup>1</sup> De civ. Dei 5, 26 (I 265); 4, 34 (I 207): Non fortuna, sed pro rerum ordine ac tempore occulto nobis, notissimo sibi.

<sup>2</sup> Ebd. 5, 25 (I 262): Avidior fidae societatis quam nimiae potestatis.

<sup>3</sup> Ebd. 5, 26 (I 263).

<sup>4</sup> At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret. . . Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Ebd. 19, 7 (II 384).

<sup>5</sup> Um ein Völkerrecht im eigentlichen Sinne zu ermöglichen, dazu bedurfte es freilich noch der Wegräumung eines Hindernisses, der antiken Auffassung nämlich, wonach der Staat nichts anderes ist als die Summe seiner Glieder. Völkerrecht ist zwischenstaatliches Recht, das nur die Staaten selbst bindet und zunächst und unmittelbar die Untertanen nicht berührt; diese Erkenntnis blieb der alten Welt fremd.

verschwinden (*non essent dissensiones et bella*)<sup>1</sup>; diesen Optimismus teilt Augustinus nicht; davor hat ihn sein klarer psychologischer Blick bewahrt: seine Kenntnis der menschlichen Schwäche und des menschlichen Elendes, wie sie uns besonders sein Werk *De civitate Dei* enthüllt, hat ihn abgehalten, solchen Illusionen sich hinzugeben.

### § 14. Der christliche Staat.

Solange die Christen als Staatsfeinde galten, wandte sich das Interesse ihrer Wortführer naturgemäß diesen Vorwürfen und Beschuldigungen zu; die Apologeten versichern, die Christen seien so wenig gegen den Staat feindselig gesinnt, daß sie vielmehr sich als seine treuesten Untertanen erweisen; sie genügen nach dem Gebot des Herrn ihrer Steuerpflicht aufs gewissenhafteste, sie hegen treue Gesinnung gegen den Kaiser und beten für die Herrscher, deren Gewalt von Gott ist. Das Reich, das die Christen erwarten, bilde keine Gefahr für das Römerreich, da jenes ein solches nach diesem Leben sei<sup>2</sup>. In markanten Worten hat Tertullian der christlichen Denkweise Ausdruck verliehen: *Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum et quaecumque hominis et Caesaris vota sunt*<sup>3</sup>.

Mit der Regierung Konstantins war die entscheidende Wendung eingetreten; aus der verfolgten Religion ward die herrschende, ein Prozeß, der von dem genannten Kaiser eingeleitet und durch Theodosius zum Abschluß gebracht wurde. Nunmehr mußten sich die literarischen Vertreter der christlichen Sache mit dem Problem des positiven Verhältnisses von Christentum und Staat befassen.

1. Augustinus bezeichnet in der Tat seine Zeit entsprechend der historischen Entwicklung als christliche<sup>4</sup>; das Christentum ist in dem Bewußtsein des Bischofs eine öffentliche Institution, die der Staat in seinen Organismus aufgenommen hat; die Kaiser als solche sind Vertreter des christlichen oder

<sup>1</sup> *Div. instit.* 5, 8 (Migne, P. L. VI 573 ff.).

<sup>2</sup> *Ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνούμεν* (gemäß dem Worte: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist usw.), *ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπερετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὐρεθῆναι*. *Iustin.*, Ap. 1, 17 (Migne, P. Gr. VI 353). *Tert.*, Ap. 42 (Migne, P. L. I 494).

<sup>3</sup> *Tert.*, Ap. 30 (M. I 443).

<sup>4</sup> *Christiana tempora*. *De vera rel.* 3, 3 (M. XXXIV 123). *De cons. ev.* 1, 26, 40 (M. XXXIV 1060). *Sermo* 105, 6, 8 (M. XXXVIII 622). *Ep.* 111, 2 (M. XXXIII 422).

katholischen Glaubens<sup>1</sup>, das imperium ist ein christliches<sup>2</sup>, der orbis ist christlich geworden<sup>3</sup>, das Christentum hat die Welt umgeschaffen<sup>4</sup>.

Wie weit wurde nun der Staat in diese Bewegung hineingezogen, oder vielmehr, da zunächst nur dies zu untersuchen ist, wie hat sich Augustinus Art und Maß seiner Umwandlung unter christlichem Einflusse gedacht? Es ist nämlich ein zweifacher Weg, die Umgestaltung des Staates in christlichem Geiste zu erreichen, denkbar: entweder sucht man die einzelnen, vom Fürsten bis zum letzten Untertanen, in ihrem Denken und Wollen mit dem Geiste der neuen Religion zu erfüllen und läßt dabei die staatlichen Institutionen und Ordnungen außer Betracht, sei es, daß man diese Reform als Folge der ersteren erwartet, die von selbst eintreten wird, sei es, daß diese Institutionen als unwesentlich angesehen werden, oder aus irgend einem andern Grunde; oder aber die Träger der christlichen Bewegung erstreben neben der ersten Reform direkt und bewußt auch eine innere Umwandlung des ganzen Staatswesens.

2. Bei unserem Schriftsteller tritt die Idee der ersteren Reform, die des einzelnen innere Umwandlung zum Ziele hat, in den Vordergrund. Dies läßt sich schon von vornherein bei der von ihm vertretenen und festgehaltenen Auffassung des Staates erwarten; sieht er ja doch im Staate nichts anderes als eine *concoro hominum multitudo*, und glaubt er doch, daß der Staat durch nichts anderes glücklich werde als der einzelne<sup>5</sup>; dieser ist Grundbestandteil des Staates<sup>6</sup>, und zwischen beide fügt sich als organisches Mittelglied die Familie ein<sup>7</sup>.

a) Von diesem Standpunkt aus ergibt sich die Forderung, daß der Staat im eben erwähnten Sinne erneuert werden muß, von selbst. Im

<sup>1</sup> Ep. 185, 9, 36 (Migne, P. L. XXXIII 809). Ep. 209, 9 (M. XXXIII 956). C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45). In Ioann. ev. 11, 14 (M. XXXV 1483): *Potestates christianae*. Ep. 105, 3, 11 (M. XXXIII 400): *Hoc dicunt et imperatores, quia christiani catholici sunt, non idolorum servi*. De civ. Dei 5, 24—26 (I 260 ff).

<sup>2</sup> De grat. Christi et de pecc. orig. 2, 17, 18 (M. XLIV 394): *Imperium Romanum, quod Deo propitio christianum est*.

<sup>3</sup> Ep. 185, 4, 16 (M. XXXIII 800).

<sup>4</sup> Sermo 96, 6, 6 (M. XXXVIII 587): *Per Christum factus est alter mundus*.

<sup>5</sup> Ep. 155, 2, 7; 3, 9 (M. XXXIII 669 ff).

<sup>6</sup> De civ. Dei 4, 3 (I 165): *Nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni*.

<sup>7</sup> *Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur, satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium*. Cbb. 19, 16 (II 402).



vierten Buch seines Werkes *De civitate Dei*<sup>1</sup> hat Augustinus sein Ideal des christlichen Staates angedeutet. Bei Beantwortung der Frage, was denn eigentlich einen Staat wahrhaft glücklich mache, bemerkt er zunächst, wirkliches Glück könne nicht vorhanden sein bei Menschen, die wegen drohender Kriegsgefahr immer in Angst dahinleben müssen, wie seinerzeit die alten Römer<sup>2</sup>. Und nun schildert Augustinus im Bilde von zwei Menschen, wovon der eine zwar reich ist, aber von leidenschaftlicher Habsucht verzehrt wird, der andere aber mit bescheidenem Vermögen und edlem Sinn zufrieden lebt, zwei verschiedene Staaten, die auf verschiedenem Wege das Glück anstreben. Bemerkenswert sind die Züge, die der Bischof dem zweiten Bilde, das den wahrhaft glücklichen Staat repräsentiert, einfügt. Während der Reiche, stets von Furcht geplagt, vor Angst vergeht, von Leidenschaft aufgeregert wird und, nie sorgenfrei, vor immerwährenden Feindschaften und Streitigkeiten nicht zu Atem kommt, reicht der andere aus mit knapper Habe; er wird von den Seinigen innigst geliebt, erfreut sich des süßesten Friedens mit den Verwandten, den Nachbarn, den Freunden, er übt Gottesfurcht, ist milden Sinnes, besitzt einen gesunden Körper, lebt sparsam, beleihtigt sich keuscher Sitten und hat ein ruhiges Gewissen. „Was von diesen beiden einzelnen gilt, dasselbe gilt auch von zwei Familien, gilt von zwei Völkern, von zwei Reichen.“<sup>3</sup> Wird darum der wahre Gott verehrt, so fährt der Bischof fort, und wird ihm durch wahrhafte Opfer und gute Sitten gedient, so ist es von Nutzen, wenn die Guten weit und breit hin lange herrschen; doch ist dies nicht so fast für sie selbst von Nutzen, als für jene, über die sie herrschen. Die Züge, womit Augustinus an dieser Stelle sein Staatsideal ausgestattet hat, stimmen mit den Eigenschaften überein, die er einem wohlgeordneten, nach christlichen Grundsätzen geleiteten Staat beizulegen pflegt, wie die oben angeführten Zitate beweisen. Von besonderer Wichtigkeit ist der Umstand, daß der Satz: „Was von diesen beiden einzelnen gilt, dasselbe gilt auch von zwei Familien, gilt von zwei Völkern, von zwei Reichen“, förmlich als eine „Regel“, als Axiom aufgestellt wird. Sicherlich darf daraus ohne Gefahr, die „Regel“ einseitig auszudeuten, der Schluß gezogen werden, daß dem Ganzen die Auffassung zugrunde liegt: wie der einzelne und wie die Familie, so muß auch der Staat in seinem Verhalten nach außen und in seinem gesamten inneren Leben vom christlichen Geiste und von christlichen Prinzipien sich leiten lassen und erfüllt sein.

b) Daß dies in der Tat die Idee des Bischofs war, beweist das formell wie inhaltlich hervorragende Schreiben an den Tribunen Marcellin, das

<sup>1</sup> Siehe oben S. 88.

<sup>2</sup> Vgl. *De civ. Dei* 4, 5 (I 167 f.).

<sup>3</sup> *Ebd.* 4, 3 (I 165 f.). Vgl. *ebd.* 3, 10 (I 119); 4, 15 (I 182).

sich mit den gegen das Christentum geäußerten Bedenken des innerlich noch heidnisch gesinnten Staatsbeamten Volusianus beschäftigt. Im vertrauten Freundeskreise hatte dieser die Meinung bekundet, nach christlichen Grundsätzen könne kein Staat gehörig regiert werden; eben unter christlicher Herrschaft sei das römische Reich in Verfall geraten. Zu den christlichen Grundsätzen, die eine erspriessliche Staatsleitung unmöglich machen, sei vor allem das Gebot der Verjöhnlichkeit und Nachsicht zu rechnen, wodurch die kriegerische Tugend verurteilt und verbannt werde. Dies bedeute aber nichts anderes als einen Verzicht auf die staatliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit, weil darin ein solcher auf die staatliche Macht liege<sup>1</sup>. Demgegenüber weist Augustinus darauf hin<sup>2</sup>, daß auch die heidnischen Römer Milde und Verjöhnlichkeit hochschätzten; er beruft sich auf Cicero, der von Cäsar rühmt, dieser habe bei seiner Staatsverwaltung nichts anderes als nur die Beleidigungen vergessen. Also auch hier wird der Geist der Nachsicht verurteilt. „Wenn solches bei ihren Schriftstellern gelesen wird, so wird es mit lautem Beifall gerühmt. Es scheinen dann Sitten beschrieben zu sein und überliefert zu werden, die es verdienen, daß durch sie der so vielen Völkern gebietende Staat mächtig empowuchs. Wenn jedoch durch göttliche Autorität geboten wird, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, und wenn dies den Versammlungen der Völker gleichsam in den öffentlichen Schulen beider Geschlechter allen Lebensaltern und Ständen verkündigt wird, so wird der Religion vorgeworfen, sie sei dem Staatswohl zuwider.“<sup>3</sup> Die evangelischen Vorschriften der duldbenden und sich opfernden Liebe schließen in Wahrheit keineswegs eine Zucht aus, die von Liebe und Erbarmen geleitet wird, wie das Beispiel einer richtigen und guten Kindererziehung zeigt. Und so verwirft auch das Christentum durchaus nicht den Krieg an sich, es verwirft nicht den Beruf, sondern nur die Ausschreitungen der Soldaten (entsprechend 1. Cor. 7, 14)<sup>4</sup>. Der tiefste Grund, weshalb man gegen das Christentum den allgemeinen Vorwurf erhebt, als wäre diese Lehre dem Staate verderblich, sei in den falschen Vorstellungen über das wahre Glück des Staates zu suchen. Es ist verkehrt, die menschlichen Verhältnisse für glücklich zu

<sup>1</sup> Ep. 138, 2, 9 (Migne, P. L. XXXIII 528).

<sup>2</sup> Ebd. 2, 9 ff (M. XXXIII 529 ff).

<sup>3</sup> Haec cum in eorum leguntur auctoribus, exclamatur et plauditur; describi atque praedicari mores videntur, quibus dignum est exurgere civitatem, quae tot gentibus imperaret, quod accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant. Cum vero legitur praecipiente auctoritate divina, non reddendum malum pro malo, cum haec tam salubris admonitio congregationibus populorum, tamquam publicis utriusque sexus atque omnium aetatum et dignitatum scholis, de superiore loco personat, accusatur religio tamquam inimica reipublicae. Ebd. 2, 10 (M. XXXIII 529).

<sup>4</sup> Ebd. 2, 14 (531).

erachten, „wenn die Gebäude prachtvoll dastehen, die Seelen aber zugrunde gehen; wenn die Theater emporsteigen und die Fundamente der Tugenden untergraben werden; wenn unsinnige Verschwendung sich brüftet und die Werke der Barmherzigkeit verspottet werden; wenn die Schauspieler aus den Schätzen der Reichen schwelgen und die Armen kaum das Notdürftige haben; wenn Gott, der durch die öffentlichen Stimmen seiner Lehre gegen dieses öffentliche Unheil zeugt, von den gottlosen Völkern gelästert wird<sup>1</sup>, und solche Götter gesucht werden, zu deren Ehre jenes Leib und Seele verderbende Theatergepränge gefeiert wird. Mögen jene, die sagen, daß die Lehre Christi dem Staatswohl zuwider sei, uns ein solches Heer zeigen, wie nach Christi Lehre die Krieger sein sollen, mögen sie uns solche Gatten, solche Gattinnen, solche Eltern, solche Kinder, solche Herren, solche Knechte, solche Könige, solche Richter, solche Steuerzahler und Steuererheber zeigen, wie Christi Lehre fordert, und mögen sie dann es auszusprechen wagen, daß diese Lehre dem Staatswohl entgegen sei. Mögen sie vielmehr sich nicht sträuben, einzustehen, daß die Blüte des Staates, der einer solchen Lehre gehorcht, groß sein muß.“<sup>2</sup> Der Verfall des römischen Staates hänge vielmehr mit der großen Sittenverderbnis zusammen<sup>3</sup>. Gott sei zu danken, der ein Heilmittel dagegen gesandt habe. Der Strom der menschlichen Bosheit (*fluvius iste horrendae nequitiae generis humani*) hätte sonst alles mit fortgerissen und in den Abgrund geschleudert, wenn nicht mit solcher Autorität das Kreuz Christi sich hehr erhoben hätte, auf daß wir, an dasselbe uns anklammernd (*cuius apprehenso robore*), gegen die Versuchung der bösen Ratgeber und Anstifter geschirmt und nicht von dem wüsten Strudel dieser Welt verschlungen würden. Gegen diese Sündflut der verderbtesten Sitten und der entarteten früheren Zucht (*in ista colluvie morum pessimorum et*

<sup>1</sup> Sed perversa et aversa corda mortalium felices res humanas putant, cum tectorum splendor attenditur et labes non attenditur animorum; cum theatrorum moles exstruuntur et effodiuntur fundamenta virtutum; cum gloriosa est effusionis insania et opera misericordiae deridentur; cum ex his quae divitibus abundant, luxuriantur histriones et necessaria vix habent pauperes; cum Deus, qui doctrinae suae publicis vocibus contra hoc malum publicum clamat, ab impiis populis blasphematur. Ep. 138, 2, 14 (531).

<sup>2</sup> Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecipit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae; immo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae. Ebd. 2, 15 (532).

<sup>3</sup> Ebd. 3, 16 (532).

veteris perditae disciplinae) mußte die göttliche Autorität zu Hilfe kommen und uns zur freiwilligen Armut, zur Enthaltbarkeit, zum Wohlwollen, zur Gerechtigkeit und Eintracht und wahren Frömmigkeit anleiten, nicht nur, damit wir unser Leben hienieden mit Ehren führen und in dem irdischen Staat einmütig verbunden sein<sup>1</sup>, sondern auch das ewige Heil erreichen möchten. Gott muß uns Kraft geben, daß wir, solange wir uns noch auf Erden befinden, falls Besserung ausgeschlossen ist, diejenigen ertragen können, die wollen, daß der Staat in strafloser Sünde blühend fortbestehe, der Staat, den die alten Römer durch Tugend groß gemacht. Hatten sie auch nicht die wahre Frömmigkeit, wodurch sie auf dem heilsamen Wege der Religion ebenfalls zum ewigen Leben hätten geleitet werden können, so bewahrten sie doch eine Gerechtigkeit, die zur Gründung, Vergrößerung und Erhaltung des irdischen Reiches hinlänglich war. Gott hat an der mächtigen und berühmten Herrschaft der Römer gezeigt, wieviel auch ohne die wahre Religion Bürgertugenden vermögen, um uns zur Erkenntnis zu führen, daß dann, wenn auch diese hinzukommt, die Menschen zu Bürgern jenes andern Reiches werden, dessen König die Wahrheit, dessen Gesetz die Liebe, dessen Beschaffenheit die Ewigkeit ist<sup>2</sup>. Dadurch also, daß den christlichen Grundsätzen im Staatswesen zum Siege verholfen wird, dadurch, daß der Staat seinerseits die *terrena pax*, den irdischen Zweck, auf die *pax coelestis* bezieht<sup>3</sup> und ihren Richtlinien einordnet, erwächst dem Staat eine *magna salus*<sup>4</sup>. Der Geist der christlichen Lehre vermag vortrefflicher noch als die besten römischen Staatsmänner den römischen Staat zu begründen, zu ordnen, zu stärken und zu mehren<sup>5</sup>. Die stärkste Grundlage und das festeste

<sup>1</sup> Non tantum propter istam vitam honestissime gerendam nec tantum propter civitatis terrenaе concordissimam societatem. Ep. 138, 3, 17 (Migne, P. L. XXXIII 532).

<sup>2</sup> . . . qui vitii impunitis volunt stare rempublicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum verum, custodientes tamen quandam sui generis probitatem, quae posset terrenaе civitati constituendae, augendae conservandaeque sufficere. Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intellegeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas. Ebd. (532 f). Vgl. De civ. Dei 4, 4 (I 167): Gesezt, es könnte eine Räuberbande sich zu einem großen Gemeinwesen entwickeln, so würde man dieses offenbar „Reich“ nennen; aber diesen Namen verleiht ihm in der Öffentlichkeit nicht die Lossagung von der Raubsucht, sondern die gewonnene Strafflosigkeit (*addita impunitas*).

<sup>3</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 404): (*Coelestis civitas*) terrenam pacem refert ad coelestem pacem. <sup>4</sup> Ep. 138, 2, 15 (M. XXXIII 532).

<sup>5</sup> Longe melius Romulo, Numa, Bruto ceterisque illis Romanae gentis praeclaris viris constitueret, consecraret, firmaret augeturque rempublicam. Ebd. 2, 10 (529).

soziale Band für die staatliche Gemeinschaft ist die christliche Religion mit ihrem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, der Kult des wahren Gottes, der das *bonum commune* ist im eigentlichen und tiefsten Sinne<sup>1</sup>. Würden die Vorschriften der christlichen Religion über gerechte und unbescholtene Sitten zugleich hören und zu Herzen nehmen die Könige der Erde und alle Völker, die Fürsten und alle Richter der Erde, jegliches Alter, auch die Zöllner und Soldaten: dann würde der Staat die Länder nicht nur mit der ihm eigenen Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens beglücken, sondern auch zur Höhe des ewigen Lebens sich erschwingen, um aufs glücklichste zu herrschen<sup>2</sup>. Die Forderung, die sich aus allen diesen Ausführungen ergibt, ist die der Reform des Staates in christlichem Sinn, im Geist der christlichen Religion; sie bietet die zuverlässigen Grundsätze der Sittlichkeit, die geeignet sind, den Staat über das Niveau seiner natürlichen Beschaffenheit und Güte zu erheben, ohne diese zu beeinträchtigen, vielmehr mit dem Erfolge, daß die Sitten sich erneuern und so das Gemeinleben fester begründet und seiner Vollendung entgegengeführt wird.

c) Augustinus hat diese Grundsätze konsequent angewandt und die Ansicht, daß das Christentum eine Erneuerung an Haupt und Gliedern zu schaffen berufen sei, lückenlos durchgeführt. In alle sozialen Beziehungen und staatlichen Verpflichtungen wird dasselbe neue und die Motive läuternde Element aufgenommen, der Gedanke an Gott, der Gedanke an die Rechenschaft; alle sozialen Verbindlichkeiten, gesichert durch den Zwang oder gestützt durch das Eigeninteresse, werden dem Machtbereich des Gewissens unterstellt, das dem allwissenden Gott sich verantwortlich fühlt<sup>3</sup>.

a) Welchen Einfluß diese Ideen auf das Denken, Wollen und Handeln des Herrschers üben sollen, zeigt das bereits geschilderte, von Augustinus entworfene ideale Fürstenbild<sup>4</sup>. Eine wichtige Ergänzung hierzu bildet der Inhalt eines an den Beamten Macedonius gerichteten Schreibens, das eine

<sup>1</sup> Hic etiam laudabilis reipublicae salus: neque enim conditur et custoditur optime civitas nisi fundamento et vinculo fidei firmaque concordiae, cum bonum commune diligitur, quod summum et verissimum Deus est atque in illo invicem sincerissime diligunt homines, cum propter illum se diligunt, cui, quo animo diligant, occultare non possunt. Ep. 137, 5, 17 (M. XXXIII 524).

<sup>2</sup> Cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae . . . et quos baptista Ioannes alloquitur, exactores ipsi atque milites: et terras vitae praesentis ornaret sua felicitate respublica et vitae aeternae culmen beatissime conscenderet. De civ. Dei 2, 19 (I 86); vgl. die Definition des Staates ebd. 19, 24 (II 419).

<sup>3</sup> Ep. 137, 5, 17 (M. XXXIII 524).

<sup>4</sup> De civ. Dei 5, 24 26 (I 260 f 263 ff). Vgl. ebd. 19, 14 (II 399): Die Gerichten befehlen nicht aus Herrschsucht, sondern aus pflichtmäßiger Obforge, und nicht aus hochmütigem Vorrangsdünkel, sondern in barmherziger Fürsorge.

Reihe bedeutungsvoller Prinzipien dem Vertreter der Staatsgewalt vor Augen führt. Ita que si omnis prudentia tua, so lauten die Hauptsätze, qua consulere conaris rebus humanis, si omnis fortitudo, qua nullius iniquitate adversante terreris, si omnis temperantia, qua in tanta labe nequissimae consuetudinis hominum te a corruptionibus abstines; si omnis iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuis, id laborat, id nititur, ut hi, quibus vis, ut bene sit, salvi sint corpore et ab omni cuiusquam improbitate tuti atque pacati, habeant filios sicut novellas constabilitas, filias ornatas sicut similitudinem templi, cellaria plena eructantia ex hoc in hoc, fecundas oves, crassas boves, nec maceriae ruina deformat praedium nec litigantium clamor personet in plateis eorum, ita non erunt verae virtutes tuae, sicut nec istorum beatitudo . . ., si quaelibet, inquam, administratio tua, illis quas commemoravi instructa virtutibus, hoc intentionis fine determinatur, ut homines secundum carnem nullas iniquas molestias patiantur, nec ad te existimas pertinere, quo istam quietem, quam praestare niteris, referant, id est (ut verbis non ambiam), quomodo Deum verum, ubi est quietae vitae omnis fructus, colant, nihil tibi prodest ad vitam vere beatam tantus labor<sup>1</sup>. Der letzte Zweck der staatlichen Sorge für die Sicherheit des Lebens (securius vivere) muß darin bestehen, die Untertanen dem höheren Ziel, dem überirdischen glückseligen Leben entgegenzuführen<sup>2</sup>, mit andern Worten, der Staat soll sich in den Dienst der wahren Gottesverehrung (verus veri Dei cultus<sup>3</sup>) stellen, und zwar ipso studio consulendi seu fovendo seu terrendo<sup>4</sup>. Diese Fürsorge ist begründet in der Pflicht der Nächstenliebe, die sich auf alle erstrecken muß<sup>5</sup>. Der Repräsentant der staatlichen Macht soll es sich angelegen sein lassen, bei seiner Tätigkeit der coelestis respublica zu gedenken (in terreni iudicis cingulo coelestem rempublicam cogitare)<sup>6</sup>. Wenn solche Männer, die, durch wahre Frömmigkeit ausgezeichnet, rechtschaffen leben, die Völker zu regieren verstehen, so gibt es für die Welt nichts

<sup>1</sup> Ep. 155, 3, 10 (Migne, P. L. XXXIII 670 f); vgl. 3, 12 (671): Si virtutes, quas accepisti . . ., ad ipsius cultum etiam in tuis istis saecularibus honoribus conferas, tuaeque potestati subditos homines ad eum colendum exemplo tuae religiosae vitae et ipso studio consulendi seu fovendo seu terrendo erigas et adducas nihilque aliud in eo, quod per te securius vivunt velis, nisi ut hinc illum promereantur, apud quem beati vivent, et verae illae virtutes erunt, et illius opitulatione, cuius largitate donatae sunt, ita crescent et perficientur, ut te ad vitam vere beatam . . . perducant; das ist der Weg ad aeternum ac summum bonum.

<sup>2</sup> Ebd. 12 (671).

<sup>3</sup> Ebd. 17 (673).

<sup>4</sup> Ebd. 12 (671).

<sup>5</sup> Ebd. 14 (672).

<sup>6</sup> Ebd. 17 (673).

Glücklicheres, als wenn sie durch Gottes Güte die Gewalt haben<sup>1</sup>. Besitzen die Guten die Herrschaft, so ist das ein großes Glück für die Menschheit<sup>2</sup>.

β) Der Beamte darf sich nicht leiten lassen von egoistischen Beweggründen; „beim tätigen Leben darf man nicht die Ehre hienieden oder die Macht lieben, sondern das Werk selbst, das in einer solchen Ehren- oder Machtstellung geschieht, wenn es auf rechte und nützliche Weise vollbracht wird, so daß es nämlich zu der Untergebenen Heile dient“<sup>3</sup>. Die Pflicht der Treue aber gegenüber dem Staat erhält durch den christlichen Glauben eine neue stärkere Grundlage; quasi fideles non possint, quanto sint fideliores atque meliores, tanto fidelius et melius administrare rempublicam<sup>4</sup>.

γ) Das Christentum macht den Gehorsam der Untertanen zu einem willigen und freudigen<sup>5</sup>, und bewirkt durch die Lehre, wonach der Herrscher und Vorgesetzte Stellvertreter Gottes ist, daß der Bürger aus religiösen Gründen der staatlichen Gewalt ehrfurchtsvolle und treue Gesinnung entgegenbringt. Aber eben mit dieser Auffassung ist auch gegeben, daß jener Gehorsam ein begrenzter sein muß; wohl ist dem Befehl auch des heidnischen Herrschers Gehorsam zu leisten, aber niemals darf dem Willen der Obrigkeit willfahrt werden, wenn ihr Geheiß dem göttlichen Gebot widerstreitet<sup>6</sup>. Und gleicherweise ist dem nun einmal von Gott gesetzten Herrscher die Treue zu wahren. Könnte diese Treuepflicht vom heidnischen Standpunkt aus in unlösbare Kollision mit der Pflicht der Selbsterhaltung geraten, so ist dies jetzt nicht mehr der Fall; das Opfer der eigenen Existenz, die Treue bis in den Tod ist nicht mehr irrationell, sondern wohlbegründeter Heroismus, da diesem Leben ein anderes folgt<sup>7</sup>.

d) Daß das Christentum in diesem reformatorischen Geiste wirke und die Kirche bewußt sich diese Ziele setze, hat Augustinus selbst in klaren Worten ausgesprochen. 'Tu (angeredet ist die Kirche) cives civibus, gentes gentibus et prorsus homines priorum parentum recordatione non

<sup>1</sup> De civ. Dei 5, 19 (I 253 f).

<sup>2</sup> Ebd. 4, 3 (I 166).

<sup>3</sup> Ebd. 19, 19 (II 406).

<sup>4</sup> Ep. 151, 14 (M. XXXIII 652) (an Cäcilian, der durch sein Verhalten die entgegengesetzte Ansicht befundete).

<sup>5</sup> Vgl. De civ. Dei 19, 14 (II 399); 19, 16 (II 401 f).

<sup>6</sup> In Ps. 124, 7 (M. XXXVII 1653 f).

<sup>7</sup> De civ. Dei 22, 6 (II 594): Salus autem Dei talis est, ut cum fide ac per fidem teneri vel potius acquiri possit, fide autem perdita ad eam quisque venire non possit. Es handelt sich hier zunächst um die durch Vertrag begründete Treue der Stadt Sagunt gegen Rom; aber die analoge Anwendung der Idee auf das Untertanenverhältnis ist nach dem Standpunkt, den Augustinus sonst einnimmt, gerechtfertigt.

societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis. Doces reges prospicere populis, mones populos se subdere regibus. Quibus honor debeatur, quibus affectus, quibus reverentia, quibus timor . . . quibus disciplina, quibus obiurgatio, quibus supplicium, sedulo doces; ostendens, quemadmodum et non omnibus omnia et omnibus caritas et nulli debeatur iniuria<sup>1</sup>.

3. Bei allen diesen Ausführungen tritt, wie bereits angedeutet wurde, das Postulat einer Erneuerung der einzelnen in den Vordergrund. Ist nun damit für den großen Bischof die Reformfrage erledigt? Troeltsch glaubt nach eingehenden Untersuchungen den Satz aufstellen zu dürfen: „Der Staat selbst bleibt in alledem der Inbegriff der Welt“; das Kaisertum versetze die Kirche in die Fähigkeit voller und ungehemmter Tätigkeit, und diese weihe, heilige, durchgeistige dann selbst das ganze Gefüge der weltlichen Zwecke „mit der innerlich sich entziehenden und äußerlich sie duldbenden Gottesliebe“<sup>2</sup>.

a) Augustinus selbst hat „Staat“ und „Welt“ nicht in ein derartiges inniges Verwandtschaftsverhältnis gesetzt; ja er gebraucht den Begriff „Welt“ in so vielen Variationen, daß es schwer fallen dürfte, einen sichern Boden zu gewinnen und denjenigen Begriff der Welt herauszustellen, dem der des Staates angeblich subsumiert wird oder womit er identisch sein soll. Bald bedeutet „Welt“ die irdische Zeitlichkeit überhaupt, ohne daß damit ein näher bestimmtes oder zu bestimmendes Urteil verbunden wäre; die beiden Staaten sind in dieser Welt (= Weltzeit) versflochten und miteinander vermischt, bis sie beim letzten Gericht geschieden werden<sup>3</sup>; bald wird mundus als Bezeichnung derer gebraucht, qui diligunt mundum<sup>4</sup>; bald ist „Welt“ der Inbegriff dessen, was zur Sünde reizen kann; der Bischof redet von einem Ertragen der Welt, die zu allen Stunden voll ist von Versuchungen; die mit so vielen unreinen Lüsten lockt, mit so vielen unsäglichen Grausamkeiten wütet und durch so viele Irrtümer und Schrecknisse feindselig erscheint<sup>5</sup>. Diese Welt ist ein unermesslich tiefes Meer der Bitterkeiten<sup>6</sup>, ein wildes, stürmisches Meer, wo die Menschen begehren, einander zu verschlingen<sup>7</sup>; sie ist nichts als Elend, ein Wirrsal des Jammers, voll von physischen und moralischen Übeln<sup>8</sup>. Der Ausdruck „Welt“ in der Schrift

<sup>1</sup> De mor. eccl. 1, 30, 63 (Migne, P. L. XXXII 1336 f).

<sup>2</sup> Troeltsch 684 ff.      <sup>3</sup> De civ. Dei 1, 35 (I 57).

<sup>4</sup> De serm. Dom. 1, 6, 17 (M. XXXIV 1237).

<sup>5</sup> De civ. Dei 1, 27 (I 48). Sermo 19, 6 (M. XXXVIII 136). Mundus iste periculosior est blandus quam molestus et magis cavendus, cum se illicit diligi, quam cum admonet cogitque contemni. Ep. 145, 2 (M. XXXIII 593).

<sup>6</sup> En. in Ps. 39, 9 (M. XXXVI 440).

<sup>7</sup> Ebd. 64, 9 (780 f); 65, 11 (794).

<sup>8</sup> De civ. Dei 22, 22 (II 635). Ebd. 19, 5 ff (II 380 ff).



ist nach Augustinus bald im guten, bald im schlimmen Sinne zu verstehen<sup>1</sup> ja im Gleichnis, Mt 13, 3 ff z. B., so erklärt er auf dem Konzil zu Karthago 411, sei mit der Welt die Kirche gemeint, denn der Herr sei nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern sie selig zu machen; aus diesen Worten will der Bischof beweisen, daß die Welt ebendeshalb, weil sie selig zu werden bestimmt ist, in den Schoß der Kirche aufgenommen werden soll und daß mithin diese letztere einen Missionsberuf habe; auch hier betont er, der Name „Welt“ finde sich in der Heiligen Schrift in doppelter Bedeutung; die Welt in gutem Sinne seien die Gerechten, die Welt in schlimmer Bedeutung begreife die Gottlosen in sich; in der Kirche seien beide Elemente vermischt<sup>2</sup>. Auch die bereits zitierte Äußerung: das Christentum hat die „Welt“ umgeschaffen<sup>3</sup>, führt zu keinem sichern Ergebnis und bietet keinen unzweifelhaften Anhaltspunkt.

b) Dagegen lassen sich verschiedene Stellen nachweisen, womit die Auffassung von Troeltsch kaum vereinbar sein dürfte.

a) Schon die Wendung: *Würde die divina auctoritas gebührend gehört, longe melius Romulo, Numa, Bruto ceterisque Romanae gentis praeclaris viris constitueret, consecraret, firmaret augeretque rempublicam*<sup>4</sup>, legt doch den Gedanken nahe, daß der Staat nicht einfach bleibt, was er ist, nämlich der Inbegriff der Welt, sondern daß die leitenden Persönlichkeiten dem christlichen Geist in alle Gebiete des staatlichen Lebens Eingang verschaffen sollen. Tatsächlich hat Augustinus wiederholt an Vertreter der Staatsgewalt die Forderung gerichtet, daß sie positiv auf die Untertanen in christlichem Sinne einwirken, damit diese die durch den Staat gesicherte Ruhe gut gebrauchen; der Repräsentant der weltlichen Gewalt soll der *coelestis respublica* eingedenk sein bei seiner Tätigkeit<sup>5</sup>. Darum weist der Bischof das Staatsideal jener, die sagen: Was geht die moralische Beschaffenheit des Staates uns an? zurück, er verwirft prinzipiell die Staatstheorie, wonach nichts Hartes befohlen, nichts Schändliches verwehrt werden soll. „Die Könige sollen sich nicht darum kümmern, so die Anhänger dieser Theorie, wie gut, sondern wie gefügig ihre Untertanen sind. Die Provinzen sollen den Königen nicht dienen als Wächter über Zucht und

<sup>1</sup> Op. imp. c. Iul. 4, 18 (M. XLV 1347 u. ö.).

<sup>2</sup> Ribbeck 587 ff.      <sup>3</sup> Sermo 96, 6, 6 (M. XXXVIII 587).

<sup>4</sup> Ep. 138, 2, 10 (M. XXXIII 529).

<sup>5</sup> Ep. 155, 3, 10 17 (M. XXXIII 670 f 673). Augustinus zollt der amtlichen Tätigkeit des Macedonius Anerkennung, zitiert aus einem Erlasse desselben eine Stelle zum Beweise für seine pietas und fährt fort: *Et alia multa, quae in eodem edicto ita posuisti, ut te appareat in terreni iudicis cingulo non parva ex parte coelestem rempublicam cogitare.*

Sitte, sondern als den Herren der Welt und als den Veranstaltern von Belustigungen, und sie sollen dieselben nicht aufrichtig ehren, sondern in gemeiner und sklavischer Weise sie fürchten. Das Gesetz soll mehr beachten, was man einem andern an seinem Weinstock, als was man sich selbst am Leben schadet. Keiner soll vor die Richter geführt werden, als wer einem andern an Hab und Gut, am Hause, an der Gesundheit Schaden zugefügt hat, oder wer dem andern lästig gefallen ist; im übrigen mag jeder aus dem Seinigen oder mit den Seinigen oder mit allen, die es sich gefallen lassen, machen, was er will. Übersuß soll sein an öffentlichen Dirnen, entweder für alle, die sich ihrer bedienen wollen, oder besonders für jene, die keine eigenen halten können. Große und herrliche Gebäude sollen aufgeführt und prächtige Gelage veranstaltet werden, wo jeder, wer will und kann, Tag und Nacht spielen, trinken, sich erbrechen, der Ausschweifung frönen mag. Tanzmusik soll allerorten ertönen, die Theater sollen widerhallen vom Tauschen unehrbarer Lustbarkeit und all dem Lärm ausgefücht grausamer oder ausgefücht schändlicher Vergnügungen. Der sei Feind des Vaterlandes, dem solche Glückseligkeit mißfällt; wer ihr eine andere Gestalt zu geben oder sie zu entziehen versucht, dem entziehe die Menge unbehindert das Wort, verjage ihn aus der Heimat, tilge ihn aus der Zahl der Lebendigen. Jene sollen als wahre Götter gelten, die den Völkern zur Erlangung solcher Glückseligkeit verhelfen und sie ihnen, nachdem sie erlangt war, auch erhielten. . . . Welcher Vernünftige möchte einen solchen Staat, ich will nicht sagen dem römischen Reich, sondern nur dem Hause des Sardanapal gleichsetzen?"<sup>1</sup> Im Gegensatz zu dieser Theorie huldigt unser Bischof der Ansicht, daß der Herrscher, der Träger der Staatsgewalt, diese in den Dienst der wahren Gottesverehrung stelle<sup>2</sup>, und zwar *ipso studio consulendi seu fovendo seu terrendo*<sup>3</sup>; es soll das gesamte öffentliche Leben sein Fundament durch die ethischen Prinzipien erhalten, wie sie von der Religion dargeboten werden; soweit die Staatsgewalt solches durchzuführen im stande ist, soll ihnen bestimmender Einfluß auf die Sitten und die Sittlichkeit verschafft werden, sollen sie insbesondere zum Ausdruck kommen in der Rechtsordnung und Rechtsanwendung<sup>4</sup>.

β) Diese Anschauung ergibt sich für Augustinus ganz notwendig aus der Art und Weise, wie er die Aufgabe des römischen Kaisers auffaßt. Haben alle Menschen Gott zu dienen, so natürlich auch die Könige; als

<sup>1</sup> De civ. Dei 2, 20 (I 87 f.).

<sup>2</sup> Ep. 155, 3, 10 17 (Migne, P. L. XXXIII 670 f 673).

<sup>3</sup> Ebd. 3, 12 (671).

<sup>4</sup> De vera rel. 31, 58 (M. XXXIV 148). De lib. arb. 1, 6, 15 (M. XXXII 1229). De doct. christ. 3, 14, 22 (M. XXXIV 74).

Manch dient man Gott durch ein seinen Geboten treues Leben, als König außerdem dadurch, daß das Gerechte befohlen, das diesem Entgegengesetzte verhindert wird<sup>1</sup>. Habent reges excepta generis humani societate, eo ipso quod reges sunt, unde sic Domino serviant, quomodo non possunt, qui reges non sunt<sup>2</sup>; ein Privater hat z. B. die Kompetenz nicht, zu gebieten, daß die Götzenbilder von der Erde verschwinden (vgl. Jf 2, 18). Gott hat die irdische Gewalt Christus unterworfen (ordinatissimas potestates, quas Deus secundum suam prophetiam subdidit Christo<sup>3</sup>). Quis mente sobrius regibus dicat: Nolite curare in regno vestro, a quo teneatur vel oppugnetur ecclesia Domini vestri; non ad vos pertinet, in regno vestro quis velit esse sive religiosus sive sacrilegus, quibus dici non potest: Non ad vos pertinet, in regno vestro quis velit pudicus esse, quis impudicus?<sup>4</sup> Augustinus geht also von dem Axiom aus, daß der Kaiser seine ganze Machtfülle, das Recht der Gesetzgebung wie seine Befugnis zu strafen in den Dienst der christlichen Ideen und Grundsätze stelle, und diese Ideen bei seiner gesamten Herrschertätigkeit durchführe und im öffentlichen Leben zur Geltung bringe. Also keineswegs bietet sich die Kirche nur an, im Falle der Verletzung „in die Fähigkeit voller und ungehemmter Tätigkeit“ „das ganze Gefüge der weltlichen Zwecke mit der innerlich sich ihnen entziehenden und äußerlich sie dulddenden Gottesliebe“ zu weihen und zu durchgeistigen; vielmehr verlangt der Vertreter der Kirche, daß der Kaiser, die sichtbare Verkörperung des Gesamtwillens, die verkörperte Allgemeinheit<sup>5</sup>, daß der Kaiser selbst die Reform im christlichen Sinne einleite und vollziehe.

7) Von Wichtigkeit sind endlich die Darlegungen des hl. Augustinus über die Anwendung der christlichen Grundsätze speziell auf die Kriegführung. Hier stellt er den Satz auf: Ac per hoc, si terrena ista respublica praecepta christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis iustitiaeque pacatam societatem victis facilius consulatur<sup>6</sup>. Das Christentum verbietet durchaus nicht den gerechten Krieg; es verbietet nur die Ausschreitungen und den Mißbrauch der Waffengewalt. Die Unterlassung des Mißbrauchs ist aber doch offenbar nicht dem guten Willen der einzelnen anheimzugeben; dafür hat die staat-

<sup>1</sup> Quomodo ergo reges serviunt Domino in timore (Ps 2, 1 ff), nisi ea, quae contra iussa Domini fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo? . . . Servit leges iusta praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo. Ep. 185, 5, 19 (M. XXXIII 801).

<sup>2</sup> C. lit. Petil. 2, 92, 210 (M. XLIII 330).

<sup>3</sup> Ep. 105, 2, 5 (M. XXXIII 398).

<sup>4</sup> Ep. 185, 5, 20 (801 f).

<sup>5</sup> Gierke III 49 ff.

<sup>6</sup> Ep. 138, 2, 14 (M. XXXIII 531).

liche Autorität zu sorgen; und wenn so der Staat sich an die christlichen Vorschriften hält, dann wird die dadurch herbeigeführte Milderung der Kriegführung zugleich den Frieden wahrhaft fruchtbar machen und die erspriessliche Fürsorge für die Besiegten zur Erzielung der *pacata societas pietatis et iustitiae* ermöglichen<sup>1</sup>. *Esto ergo*, so mahnt er den als Feldherr ausgezeichneten Bonifatius, *etiam bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas*. Der Krieg ist als Sache der Notwendigkeit zu betrachten: *Itaque hostem pugnans necessitas perimat, non voluntas*. *Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo vel capto misericordia iam debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur*; auch dem Feinde ist die Treue zu bewahren<sup>2</sup>. Läßt sich der Staat von der *doctrina christiana* leiten und setzt er diese zur Richtschnur seines Lebens, dann wird sie für ihn zur *magna salus*<sup>3</sup>.

### Dritter Abschnitt.

## Staat und Kirche.

### § 15. Das Verhältnis von Staat und Kirche im allgemeinen.

Die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte verwenden den Begriff „Kirche“ in mannigfachen Variationen<sup>4</sup>. Dieselbe Erscheinung weisen die Schriften Augustins auf<sup>5</sup>. Bei Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche kommt indessen nur eine ganz bestimmte und klar ausgeprägte Auffassung in Betracht, nämlich die Auffassung der *ecclesia* als der sichtbaren, durch Christus gestifteten, allen bekannten und im Gegensatz zu den häretischen und schismatischen Parteien katholischen<sup>6</sup> Kirche, der unser Bischof

<sup>1</sup> Vgl. *De civ. Dei* 5, 26 (I 264 f).

<sup>2</sup> Ep. 189, 6 (Migne, P. L. XXXIII 856).

<sup>3</sup> Ep. 138, 2, 15 (M. XXXIII 532). — Auch Chrysostomus will nichts davon wissen, daß die Christen die Welt fliehen, sie sollen darin leben und sie reformieren. In ep. ad Rom. hom. 26, 4 (Migne, P. Gr. LX 645). Vgl. Aug., Ep. 189, 5 (Migne, P. L. XXXIII 856): *Non debemus ante tempus velle cum solis sanctis et iustis vivere*.

<sup>4</sup> Vgl. H. Seeberg, *Zur Geschichte des Begriffs der Kirche*, Dorpat 1884. Ders., *Der Begriff der christlichen Kirche I*, Erlangen 1885, 11 f. A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Freiburg 1903, 340 ff.

<sup>5</sup> C. Romeis, *Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin*, in *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*, herausgeg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, VIII, 4, Paderborn 1903, 9 f.

<sup>6</sup> Ep. 105, 4, 14 (M. XXXIII 402). *De civ. Dei* 19, 22 (II 411). C. litt. Petil. 3, 35, 41 (M. XLIII 369). Schon Cyprian betont die Bedeutung der Sichtbarkeit

neben diesem Kennzeichen der Katholizität insbesondere die Merkmale der Einheit<sup>1</sup>, der Heiligkeit<sup>2</sup> und Unfehlbarkeit<sup>3</sup> beizulegen pflegt. Die Kirche ist der mystische Leib des Herrn, und nur die Glieder dieses Leibes finden das Heil<sup>4</sup>.

I. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist ein korrelates; wie der Staat der Kirche bedarf, so diese des Staates.

1. Deutlich bekundet Augustinus seine Überzeugung, daß die Kirche des Staates bedürfe. „Der himmlische Staat oder vielmehr jener Teil desselben, der in dieser Sterblichkeit pilgert und aus dem Glauben lebt, muß auch aus diesem Frieden Nutzen ziehen, bis die Sterblichkeit, für welche ein solcher Friede notwendig ist, vorübergeht. Solange darum der himmlische Staat, nachdem er bereits die Verheißung der Erlösung und die geistige Gabe als Unterpfand empfangen, bei dem irdischen Staat gleichsam als der Gefangene seiner Pilgrimschaft weilt, trägt er kein Bedenken, den Gesetzen des irdischen Staates, wodurch das geleitet wird, was zur Erhaltung des sterblichen Lebens dienlich ist, zu gehorchen, damit, weil die Sterblichkeit selbst gemeinsam ist, in den zu dieser gehörigen Dingen zwischen beiden Staaten die Eintracht gewahrt werde.“<sup>5</sup> Die Mitglieder der Kirche müssen und dürfen sich somit der irdischen Güter bedienen gleich den übrigen, wenn

---

klar und bestimmt; vgl. B. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Chyrian, in Forschungen usw. VIII, 3, Paderborn 1908, 49.

<sup>1</sup> De civ. Dei 21, 25 (II 565 ff). Sermo 90, 6 (M. XXXVIII 563); 182, 7, 11 (991).

<sup>2</sup> C. lit. Petil. 2, 26, 60 (M. XLIII 280); 1, 22, 24 (256); 3, 36 f 42 f (369 f).

<sup>3</sup> En. in Ps. 30, sermo 3, 8 (M. XXXVIII 253). De bapt. 4, 16, 23 (M. XLIII 169).

<sup>4</sup> De civ. Dei 21, 25 (II 565 ff); 22, 18 (II 626 ff). In Ioann. ev. 6, 13 f (M. XXXV 2028). Sermo 354, 1, 1 f (M. XXXIX 1563); vgl. 1 Kor 12, 4 ff; Eph 1, 22 f; 4, 10 ff; 5, 23 30; Röm 12, 4 ff; Kol 1, 24. Cyr., Ep. 44 (Christi membra) (M. IV 340). Ambros., Exp. in Ps. 118, sermo 15, 12 (M. XV 1414). Hier., Ad 1 Cor 12 (M. XXIX 755 f). Chrysost., In ep. 1 ad Cor. hom. 24, 2 (Migne, P. Gr. LXI 200 f); 30, 1 ff (249 ff); 31, 1 ff (257 ff); 32, 1 ff (263 ff).

<sup>5</sup> Idcirco rerum vitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus et utriusque domui communis est usus, sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. Civitas autem coelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat, ac per hoc . . . legibus terrena civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia. De civ. Dei 19, 17 (II 403).

auch mit anderer Gesinnung und mit einem andern Endzweck; diese irdischen Dinge können aber in geordneter und zweckentsprechender Weise nur dann benutzt werden, wenn der Staat diesen Gebrauch überwacht, regelt und sichert<sup>1</sup>. Besonders ist es ein Mittel, wodurch der Friede im Innern der staatlichen Gemeinschaft garantiert wird, die Rechtsordnung; diese und ihre Handhabung aber ist Sache des Staates<sup>2</sup>. Der so gewährleistete Friede ist wie der Friede nach außen unentbehrlich und als Gut und Gottesgabe zu betrachten<sup>3</sup>.

2. Die Bestimmung des umgekehrten Verhältnisses mußte sich dem Bischof besonders aus seinem Staatsbegriff sowie aus seiner Auffassung der christlichen *iustitia* ergeben.

a) Für Augustinus bedeutet ja der Staat nichts anderes als eine einträchtige Menge von Menschen<sup>4</sup>; von dieser aber gilt, was oft betont wird, daselbe wie von den einzelnen; *non enim aliunde beata civitas, aliunde homo*<sup>5</sup>. So gelangt unser Autor notwendig dazu, an den Staat im wesentlichen dieselben Forderungen zu stellen wie an den einzelnen; auch der Staat hat die *praecepta christiana* zu beobachten, die durch die Kirche dargeboten werden<sup>6</sup>.

b) Sodann faßt der Bischof speziell den Begriff der *iustitia*, die das Fundament des Staates bilden muß<sup>7</sup>, als die Tugend auf, die jedem und in erster Linie Gott gibt, was ihm gebührt. Wenn er nun auch geneigt ist, einen relativen Maßstab anzuwenden, den heidnischen Staat als Staat anzuerkennen und von demselben natürlichen Standpunkt aus den großen Bürgertugenden der alten Römer in vollem Umfang Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so ist es doch selbstverständlich, daß Augustinus an den idealen Staat, so wie er als Christ ihn sich vorstellt, die Forderung richtet, die christliche *iustitia* zur Grundlage zu erwählen. Andernfalls, nämlich wenn die irdischen Güter mit Hintansetzung der besseren, die dem oberen Staate angehören, in der Weise angestrebt werden, daß man sie allein für Güter hält oder mehr liebt als diejenigen, die man für die besseren hält, so muß neues Elend folgen und das vorhandene sich steigern<sup>8</sup>. Gehorcht der Staat jener Forderung, baut er sich auf, mit andern Worten, auf dem

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 402 f).

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 6, 25 f (Migne, P. L. XXXV 1436 f).

<sup>3</sup> De civ. Dei 15, 14 (II 63 f); 19, 17 (II 403 f). Ep. 185, 7, 28 (M. XXXIII 306); 93, 6, 20 (331). De civ. Dei 15, 4 (II 64): *Haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt.*

<sup>4</sup> Ep. 155, 3, 9 (M. XXXIII 670).

<sup>5</sup> *Ébd.* u. 2, 7 (669).

<sup>6</sup> Ep. 138, 2, 10 (M. XXXIII 529).

<sup>7</sup> De civ. Dei 4, 4 (I 166).

<sup>8</sup> *Ébd.* 15, 4 (II 64).

fundamentum fidei, wird er zusammengehalten vom Band des Glaubens und der christlichen Eintracht, indem das bonum commune, d. h. der höchste und allein wahre Gott, geliebt wird, dann und nur dann erscheint er in idealer Weise begründet und gefestigt (conditur et custoditur optime); hierin ist die laudabilis reipublicae salus<sup>1</sup> zu suchen, die sicherste Garantie für die Blüte des Gemeinwesens und die gesamte Wohlfahrt der Bürger<sup>2</sup>. Wenn die Kaiser in solchem Geiste wirken, „wenn sie ihre Macht Gottes Majestät dienstbar machen, um seine Verehrung weithin auszubreiten“, wird ihnen wahres Glück zu teil werden<sup>3</sup>. Die Erkenntnisse, die für diese iustitia die Voraussetzung bilden, vermittelt aber die christliche Kirche; vera iustitia non erit nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rempublicam placet dicere<sup>4</sup>. Wird in dieser Weise die wahre iustitia entsprechend dem damit verbundenen Begriff den alten heidnischen Römern und ihrem Staatswesen abgesprochen und der neuen respublica allein zuerkannt, so ist es doch nicht richtig, wenn Gierke<sup>5</sup> meint, Augustinus erkläre das Wesen des auf sich selbst gestellten Staates als notwendig „sündlich und ungerecht“, so daß der Staat nur mit Hilfe der Kirche davor bewahrt werde, ein magnum latrocinium zu werden<sup>6</sup>; denn an der berühmt gewordenen Stelle handelt es sich um den Mangel nicht etwa der christlichen, sondern um den jeder, auch der natürlichen Gerechtigkeit, wie der Zusammenhang klar zeigt. Ebenjowenig wird durch eine andere Stelle<sup>7</sup>, die Gierke zitiert, seine Ansicht bestätigt. Augustinus bemerkt, wo nicht wahre Gerechtigkeit herrsche, nach welcher Gott allein regiert und ihm die Gesamtheit so gut wie der einzelne in Glaube und Liebe gehorcht, sei kein coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus vorhanden. Hier legt der Bischof den absoluten Maßstab des christlichen Urteils an, oder, richtiger gesagt, er führt aus: wenn dieser strenge Maßstab angelegt und Ciceros Definition vom Staat vorausgesetzt würde, dann wäre dem heidnisch-römischen Reich der Charakter des Staates abzusprechen. Augustinus begnügt sich jedoch, den relativen oder natürlichen Gesichtspunkt geltend zu machen, und wahrt jenem Gemeinwesen ausdrücklich den Charakter als Staat. Ganz analog beurteilt er die altrömische Bürgertugend, wie bereits dargelegt wurde; die Römer übten Tugenden ähnlich den christlichen (tale aliquid); vom natürlichen Standpunkt aus sind diese Tugenden groß und bewundernswert, aber es war

<sup>1</sup> Ep. 137, 5, 17 (M. XXXIII 524).<sup>2</sup> Ep. 138, 2, 15 (532).<sup>3</sup> De civ. Dei 5, 24 (I 261).<sup>4</sup> Ebd. 2, 21 (I 93).<sup>5</sup> III 126.<sup>6</sup> De civ. Dei 4, 4 (I 166). Die Stellen De civ. Dei 15, 1 (II 58) und 15, 4 (II 63) beziehen sich auf die societas improborum.<sup>7</sup> Ebd. 19, 21 (II 408 ff).

verfehlt, die *conservanda gloria Romana* als letzten Zweck zu betrachten<sup>1</sup>; diese Tugenden vermochten Rom groß zu machen, aber die Kraft, zur Seligkeit zu führen, wohnte ihnen nicht inne<sup>2</sup>.

II. Aus den bisher dargelegten Grundsätzen ergeben sich die gegenseitigen Pflichten von Staat und Kirche.

1. Die Kirche, die den natürlichen und spezifischen Staatszweck anerkennt, beschneidet und zerstört keineswegs irgend etwas von den Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede erworben oder erhalten wird; da all dies, mag es auch bei verschiedenen Nationen verschieden sein, doch auf das eine und nämliche Ziel des irdischen Friedens abzielt, bewahrt und befolgt sie diese Normen; ja sie geht noch weiter: sie beschützt in den zur sterblichen Natur der Menschen gehörigen Dingen die Übereinstimmung der menschlichen Willen und strebt sie an, soweit es unbeschadet der Frömmigkeit und Religion geschehen kann, von welcher die Verehrung des einen höchsten und wahren Gottes gelehrt wird<sup>3</sup>. Abgesehen von diesem Ausnahmefall, daß das Gebot der weltlichen Autorität mit der Religion und ihren Forderungen im Widerspruch steht, anerkennt und sanktioniert die Kirche die Pflicht, den staatlichen Anordnungen Folge zu leisten<sup>4</sup>. Ihrer Dankbarkeit gegen den Staat, der für die Bedingungen einer menschenwürdigen Existenz Sorge trägt, gibt die Kirche Ausdruck, indem sie die Ihrigen anleitet, für den Staat zu beten; denn in seinem Frieden ist auch ihr Friede, d. h. die Voraussetzung ihres Friedens<sup>5</sup>. Somit fühlt sich die Kirche innerhalb der spezifisch staatlichen Sphäre an die Normen des Staates gebunden; die weltliche Autorität, ohne die ein Gemeinwesen nicht bestehen

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 25 (II 420).

<sup>2</sup> Ep. 138, 3, 16 f (Migne, P. L. XXXIII 532 f). Vgl. Ep. 155, 3, 9 ff (670 f).

<sup>3</sup> Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans, quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus ad unum tamen eundemque finem terrena pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Utitur ergo etiam coelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eamque terrenam pacem refert ad coelestem pacem. De civ. Dei 19, 17 (II 404). Vgl. ebd. 19, 19 (II 405 f).

<sup>4</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398). In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1437). En. in Ps. 55, 2 (M. XXXVI 647); in Ps. 118, sermo 31, 1 (M. XXXVII 1591); in Ps. 124, 7 (1653): Ordinavit enim sic Deus ecclesiam suam, ut omnis potestas ordinata in saeculo habeat honorem et quando a melioribus.

<sup>5</sup> De civ. Dei 19, 26 (II 421); vgl. Jer 29, 7. 1 Tim 2, 2.



kann, darf von der *civitas coelestis*, abgesehen von dem berührten Fall, unbedingten Gehorsam erwarten, eine Pflicht, die durch göttliches Gebot ausdrücklich festgelegt und geheiligt ist (Mt 22, 21. Röm 13, 1 ff)<sup>1</sup>.

2. Der Staat seinerseits hat folgende Pflichten gegen die Kirche:

a) Da die *veritas iustitiae* durch die von Gott beauftragte Kirche vermittelt wird, so hat der Staat, für den es ja keinen andern Heilsweg gibt als für den einzelnen<sup>2</sup>, die Pflicht, in der Sphäre, die als spezifisch religiöse und sittliche sich darstellt, der Autorität der Kirche sich zu unterwerfen. Würden allgemein im Staate die *praecepta de iustis probisque moribus* gehört und zu Herzen genommen, dann würde das Gemeinwesen zu schönster Blüte gelangen, *et terras vitae praesentis ornaret sua felicitate respublica et vitae aeternae culmen beatissime conscenderet*<sup>3</sup>. In der That beugte sich das Imperium, das früher für den Polytheismus Gesetze erließ, nunmehr, wie Augustinus anerkennend hervorhebt, in demütiger Ehrfurcht der Autorität der neuen Religion, der Kirche; *videtis... imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulchrum piscatoris Petri, submisso diademate, supplicare*<sup>4</sup>. Die Kaiser haben Recht und Pflicht, zu Gunsten der erkannten Wahrheit mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln, durch Gesetz und Strafe, einzutreten<sup>5</sup>.

b) Aus der großen Bedeutung der christlichen Religion im Staatswesen ergibt sich für den christlichen Träger der weltlichen Gewalt von selbst Aufgabe und Pflicht, die Religion zu fördern und die Kirche zu beschützen. Die Christen preisen die Kaiser glücklich, *si suam potestatem ad Deum cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt*<sup>6</sup>. Und von Theodosius wird gerühmt, daß er vom Beginn seiner Regierung an mit den gerechtesten und barmherzigsten Gesetzen der bedrängten Kirche gegen die Häretiker zu Hilfe kam und anderseits dem Götzendienste energisch entgegentrat<sup>7</sup>. Dem Idealbild des Bischofs, das er sich vom Staat entwarf,

<sup>1</sup> C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45 f). Sermo 62, 8, 13 (M. XXXVIII 420 f): *Numquid in superbiam vos erigimus aut dicimus vobis, ut adversus potestates ordinatas contemptores sitis? Non hoc dicimus; vgl. Rom 13, 1 f. Sed quid, si illud iubeat, quod non debes facere? Hic sane contemne potestatem, timendo potestatem. Bei widersprechenden Befehlen der auf den verschiedenen Stufen der weltlichen Gewalt stehenden (curator, proconsul, imperator) ist der des Höheren maßgebend. Nec hinc debet irasci, si maior praelatus est. Über allen irdischen Gewalten aber steht Gott. Bei Steuerforderungen hat man zu gehorchen, anders etwa beim Gebot götzendienerischer Handlungen.*

<sup>2</sup> Ep. 155, 2, 7 (M. XXXIII 669).

<sup>3</sup> De civ. Dei 2, 19 (I 86).

<sup>4</sup> Ep. 232, 3 (M. XXXIII 1028).

<sup>5</sup> Ep. 185, 5, 20 (M. XXXIII 802); 105, 2, 7 (398); 185, 2, 8 (796).

<sup>6</sup> De civ. Dei 5, 24 (I 261).

<sup>7</sup> Ebd. 5, 26 (I 264).

entsprach in der That nur das Gemeinwesen, das die wahre Gottesverehrung pflegt und durch seine Machtmittel diese zu fördern sich bestrebt.

### § 16. Die Schutzpflicht des Staates.

I. Der Eifer, womit die christlichen Kaiser die Pflege der Religion sich angelegen sein ließen, und die Bereitwilligkeit, womit sie das Wirken der Kirche unterstützten, mußte naturgemäß der Theorie von der Schutzpflicht des Staates sehr förderlich sich erweisen.

1. Diese Schutzpflicht ergab sich für Augustinus aus dem Ideal des christlichen Herrschers von selbst. Haben alle Menschen Gott zu dienen, so natürlich auch die Könige<sup>1</sup>; sie aber können und sollen dieser Aufgabe in einer ganz besondern, ihrer Stellung entsprechenden Weise nachkommen. Als Mensch dient man Gott durch ein Leben, das seinen Geboten angepaßt ist; als König noch dadurch, daß das Gerechte befohlen, das diesem Entgegengesetzte verboten wird. Habent reges excepta generis humani societate, eo ipso quod reges sunt, unde sic Domino serviant, quomodo non possunt, qui reges non sunt<sup>2</sup>. Seit Gott die irdischen Gewalten Christus dem Herrn unterworfen hat<sup>3</sup>, gilt das Wort: Servite Domino in timore<sup>4</sup>, und hat der König demgemäß Recht und Pflicht, mit seinen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für die wahre Gottesverehrung zu wirken; der Herrscher ist fromm, wenn er sich der Kirche annimmt; ad hoc eorum potestas divinitus ordinata est<sup>5</sup>; ein solcher Kaiser, der seine Gewalt Gottes Majestät dienstbar macht, ist glücklich zu preisen<sup>6</sup>. Auch im Alten Bund hat Gott jüdische und heidnische Herrscher als Organe benützt, um die Religion betreffende Befehle durchzuführen<sup>7</sup>; ordnen die Könige in diesem Sinne etwas an, so befiehlt Christus durch ihren Mund<sup>8</sup>; und wer sich dieser Gewalt widersetzt, widersetzt sich Gott selbst<sup>9</sup>.

2. Der damalige Staat erblickte die vornehmste Aufgabe des Schutzrechtes und der Schutzpflicht in der Bekämpfung von Häresie und Schisma. Augustinus seinerseits bekennt sich zu dem Glauben, daß nur in Christus und in

<sup>1</sup> Ep. 185, 5, 19 (Migne, P. L. XXXIII 801).

<sup>2</sup> C. lit. Petil. 2, 92, 210 (M. XLIII 330).

<sup>3</sup> Ep. 105, 2, 5 (M. XXXIII 398); 93, 3, 9 (325); 185, 5, 19; 6, 24 (801 803 f).

<sup>4</sup> Ep. 185, 5, 19 (M. XXXIII 801 [P] 2, 10]).

<sup>5</sup> C. lit. Petil. 2, 94, 217 (M. XLIII 332); vgl. ebd. 2, 92, 210 ff (330 ff).

<sup>6</sup> De civ. Dei 5, 24 (I 261); 5, 26 (I 264).

<sup>7</sup> Ep. 185, 5, 19 (M. XXXIII 801).

<sup>8</sup> Ep. 105, 3, 11 (M. XXXIII 400); vgl. ebd. 2, 7 (398). Ep. 87, 8 (300); 134, 3 (511).

<sup>9</sup> Ep. 93, 6, 20 (M. XXXIII 331 [Röm 13, 1 ff] u. ö.).

der Kirche das Heil zu finden sei; er hat den Satz, daß die Kirche alleinige Vermittlerin des Heiles sei, im Anschluß an Cyprian (auch Tertullian), Optatus und wahrscheinlich Ambrosius weiter entwickelt, näher bestimmt und begründet. Der Kampf gegen die Donatisten bot hierzu die reichste Gelegenheit. Unermüdtlich wiederholt er ihnen gegenüber seine Überzeugung, daß die Kirche nur eine sein könne<sup>1</sup>, und daß die Trennung von ihr ohne weiteres auch die Scheidung von Christus bedeute<sup>2</sup>; denn wer kein lebendiges Glied an seinem mythischen Leibe ist, kann auch mit Christus nicht in Gemeinschaft treten<sup>3</sup>. Daraus folgt die Verwerflichkeit von Häresie und Schisma<sup>4</sup>. Dieses besteht in der Trennung von der katholischen, über die ganze Erde ausgebreiteten Kirche<sup>5</sup>; dem Separatismus anhangen heißt nichts anderes, als den Leib Christi zerreißen und zerfleischen (*dilaniare corpus Christi*)<sup>6</sup>; häufig wird damit der Begriff der Rebellion gegen die Kirche verbunden<sup>7</sup>, ähnlich wie so oft bei Cyprian; das Kennzeichen pflegt der Bruderhaß zu bilden<sup>8</sup>. Die Häresie ist der bewußte Gegensatz zur *doctrina catholicae fidei*, zu der von der Kirche festgehaltenen *regula veritatis*<sup>9</sup>. Durch eine von Augustinus selbst gegebene Definition wird die *haeresis* als *diversa sequentium secta*, das Schisma als *recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio* bestimmt<sup>10</sup>; letzteres nennt er *recens dissensio*, die Häresie dagegen *schisma inveteratum*; es sei kein Schisma denkbar, das nicht auf seiten jeder Partei Meinungsverschiedenheiten in religiösen Dingen zum Ausgangspunkt und zur Voraussetzung habe. Hier wie dort fehle das die katholische Kirche auszeichnende Kriterium, die Liebe<sup>11</sup>. Denn diese besteht in der wahren Gottesliebe und gibt sich kund vor allem

<sup>1</sup> C. ep. Parmen. 3, 1, 1 (M. XLIII 82); 3, 2, 14 (93); 3, 3, 23 (100). En. in Ps. 44, 23 (M. XXXVI 509). Sermo 90, 6 (M. XXXVIII 563); 183, 7, 11 (991); 187, 5, 5 (757). In Ioann. ev. 45, 5 (M. XXXV 1721); 49, 27 (1758).

<sup>2</sup> De Gen. ad lit. 11, 24, 31 (M. XXXIV 442). C. ep. Parmen. 1, 8, 14 (M. XLIII 43).

<sup>3</sup> In lit. Ioann. 1, 12 (M. XXXV 1986). Ep. 52, 2 (M. XXXIII 194). C. ep. Parmen. 1, 8, 14 (M. XLIII 43).

<sup>4</sup> In Ioann. ev. 6, 13 f (M. XXXV 2028 f).

<sup>5</sup> C. lit. Petil. 2, 32, 74 (M. XLIII 284); 2, 38, 91 (292); 2, 104, 239 (342 f).

<sup>6</sup> In Ioann. ev. 6, 13 (M. XXXV 2028).

<sup>7</sup> Ep. 185, 10, 46 (M. XXXIII 813); 43, 2, 4 (161) (*erigentes altare contra altare*); 76, 2 (265). De un. eccl. 20, 55 (M. XLIII 433). Ep. 87, 4 (M. XXXIII 298); 93, 9, 28 (336); 204, 2 (939).

<sup>8</sup> Ep. 185, 10, 46 (M. XXXIII 813 u. ö.).

<sup>9</sup> De bapt. 4, 16, 23 (M. XLIII 169). En. in Ps. 30, sermo 3, 8 (M. XXXVI 253).

<sup>10</sup> C. Cresc. 2, 3 f 4 ff (M. XLIII 469 f); 7, 9 (471 f).

<sup>11</sup> En. in Ps. 30, sermo 2, 1 (M. XXXVI 239); in Ps. 95, 2 (M. XXXVII 1227 f); in Ps. 39, 1 (M. XXVI 431). In ep. Ioann. 10, 8 (M. XXXV 2060).

in der schuldigen demütigen Unterwerfung unter die kirchliche Autorität<sup>1</sup>, und sie läßt sich nicht trennen von der Liebe zur kirchlichen Einheit<sup>2</sup>. Die tiefsten und letzten Motive von beiden, von Schisma wie Häresie, sind Leidenschaft, irdische Gesinnung<sup>3</sup>, Stolz und Hochmut<sup>4</sup>. Das Wesen jeglicher Häresie ist schließlich dasselbe, nämlich Rationalismus<sup>5</sup>. Übrigens können bei den einzelnen, die der Häresie anhängen, noch verschiedene andere Beweggründe, wie Indifferentismus in der Frage nach der wahren Kirche oder vermeintliche Pietät gegen die Eltern und dgl., mit im Spiele sein<sup>6</sup>. Hat der „Staat der Verwirrung“ die unter sich Verschiedenes und Entgegengesetztes lehrenden Philosophen unterschiedslos in seinem Schoße behalten, so verfährt ganz anders der Gottesstaat. „Alle also, die in der Kirche irgendwie krankhafte und schlechte Gesinnung hegen, werden, falls sie ermahnt, zur gesunden und richtigen Anschauung sich zu bekehren, hartnäckig widerstreben und ihre verpestenden und todbringenden Lehrsätze nicht aufgeben wollen, sondern in deren Verteidigung verharren, Häretiker, treten aus der Kirche aus und gesellen sich zu den die Kirche in Übung haltenden Feinden.“<sup>7</sup> Wie hat die Kirche gegen diese Häretiker zu verfahren?

a) In einer früheren Periode seines Wirkens zu Hippo huldigte Augustinus der Ansicht, die Irrenden seien geduldig zu ertragen und durch gütige Belehrung zu gewinnen<sup>8</sup>. Wohl in Erinnerung an die Geduld, die andere einstens ihm selbst, da er im Irrtum befangen war, erwiesen<sup>9</sup>, erklärte er sich gegen die Anwendung physischen Zwanges mit der Begründung, daß der Zwang Heuchler schaffe. Im Briefe an den donatistischen Bischof Maximinus betont Augustinus, damals noch nicht Bischof, niemand dürfe gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten. Ein jeder müsse die Möglichkeit haben, in Ruhe nach der Wahrheit zu forschen; auf beiden

<sup>1</sup> C. lit. Petil. 2, 55, 126 (Migne, P. L. XLIII 302). In Ioann. ev. 87, 2 (M. XXXV 1853).

<sup>2</sup> Sermo 312, 6, 6 (M. XXXVIII 1422).

<sup>3</sup> De bapt. 1, 15, 23 (M. XLIII 122).

<sup>4</sup> Sermo 46, 8, 18 (M. XXXVIII 280).

<sup>5</sup> Ep. 118, 5, 32 (M. XXXIII 448): *Audent imperitos quasi ratione traducere*. C. Faust. Manich. 32, 19 (M. XLII 508): *Sibi scripturas ipse subicit*. De gen. c. Manich. 2, 25, 38 (M. XXXIV 217): *Omnes haeretici scientiae pollicitatione decipiunt*.

<sup>6</sup> Vgl. Romeis a. a. C. 67.

<sup>7</sup> *Qui ergo in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt et foras exeuntes habentur in exercentibus inimicis*. De civ. Dei 18, 51 (II 351 f).

<sup>8</sup> Ep. 93, 5, 17 (M. XXXIII 329 f). Vgl. De mor. eccl. 1, 1 ff (M. XXXII 1311 f). C. ep. Manich. 1—3 (M. XLII 173 ff). <sup>9</sup> Ebd. 3, 3 (175).

Seiten solle man ohne Erregung und Leidenschaft Schriftbeweise vorbringen; von unserer Seite, so legt unser Autor dar, wird der Schrecken weltlicher Macht weichen, möge auch von eurer Seite der Schrecken der Circumcellionen weichen! Verhandeln wir durch Gründe miteinander, gebrauchen wir das Ansehen der heiligen Schriften, bitten, suchen, kämpfen wir so ruhig und gelassen als möglich, damit wir die Wahrheit erreichen und finden und sie sich uns anschliesse, auf daß der Herr unsere Bemühungen und Gebete segne und Afrikas Schande endlich ihr Ende habe<sup>1</sup>. So sehr also Augustinus bei seiner Ansicht über die staatliche Schutzpflicht im allgemeinen und anderseits bei seiner Auffassung von Häresie und Schisma versucht sein mochte, in diesen so wichtigen religiösen Dingen den Staat ins Interesse zu ziehen und ihn zur Unterstützung der kirchlichen Forderungen und zur Erhaltung der Einheit aufzurufen, so hat er dennoch anfänglich dieser Versuchung widerstanden und den staatlichen Zwang verworfen. Den tiefsten Grund für diesen Standpunkt darf man wohl in der Wertschätzung der Individualität durch Augustinus erblicken. Es ist unberechtigt, unserem Autor den Vorwurf zu machen, als sei ihm diese Wertschätzung fremd geblieben; denn sie wird von ihm gar nicht selten deutlich zum Ausdruck gebracht, so wenn er meint, jeder einzelne Mensch sei im Staate das, was der Buchstabe im Alphabet, also ein Grundbestandteil<sup>2</sup>; dieselbe Wertschätzung der Persönlichkeit verraten seine Ausführungen über die Herrschaft der Guten, die nicht sowohl ihnen selbst, als den Beherrschten Nutzen bringt<sup>3</sup>; ferner seine Äußerungen über ein Reich der Guten<sup>4</sup>, die frei bleiben, auch wenn sie Knechte sind<sup>5</sup>. Und nicht minder hat Augustinus das Wesen der Religion tief erfaßt; sie ist der einzigartige Akt der Seele, wodurch diese sich von allem, was Sünde heißt, abkehrt und sich ganz ihrem Gott zuwendet<sup>6</sup>; und selbst da, wo Augustinus hervorhebt, daß Gott die Tatkraft der Menschen benütze, um das Reich des Irrtums zu zerstören, fügt er hinzu: aber der Herr will, daß die Eigenart der menschlichen Natur berücksichtigt, der einzelne gebessert, aber nicht zugrunde gerichtet werde<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Ep. 23, 7 (M. XXXIII 98).

<sup>2</sup> De civ. Dei 4, 3 (I 165). En. in Ps. 9, 8 (M. XXXVI 121). Vgl. Dorner 309: „Die Individualität des einzelnen berücksichtigt er gar nicht.“

<sup>3</sup> De civ. Dei 4, 3 (I 166); 19, 15 (II 401).

<sup>4</sup> Ebd. 4, 3 (I 166). De serm. Dom. in monte 2, 16, 53; 2, 17, 56 (M. XXXIV 1292 ff).

<sup>5</sup> De civ. Dei 4, 3 (I 166).

<sup>6</sup> Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat. De quant. an. 36, 80 (M. XXXII 1080).

<sup>7</sup> C. ep. Manich. 1, 1 (M. XLII 173): Emendandos esse potius quam perendos iubet, sc. Dominus.

b) Der Bischof ist diesem Standpunkte nicht treu geblieben. Die Gründe seines Gefinnungswechsels hat er selbst auseinandergesetzt<sup>1</sup>. Die entscheidende Wendung wurde durch die Entwicklung der donatistischen Häresie und durch das Verhalten ihrer Anhänger herbeigeführt. Ohne Berücksichtigung dieser Tatsachen ist es kaum möglich, des Bischofs spätere Theorie gerecht zu würdigen, weshalb zunächst die Geschichte des donatistischen Schisma in ihren Hauptzügen darzulegen sein wird.

II. Zur donatistischen Spaltung<sup>2</sup> hatte eine Doppelwahl für den Bischofsstuhl zu Karthago das Signal gegeben. Die Donatisten, die ihre Partei für die einzig berechtigte und allein heilige Kirche erklärten, da nur sie im Besitze der wahren Taufe seien, während sie die Katholiken Traditoren und Abtrünnige nannten, hatten sich seinerzeit Beschwerde führend an den Kaiser Konstantin gewandt und hatten so diesen Weg, in kirchlichen Fragen die weltliche Macht anzurufen, zuerst betreten. Die Donatisten stellten die Geduld des Kaisers auf eine harte Probe; sie griffen nämlich alle Entscheidungen, die teils auf Veranlassung des Kaisers durch die Kirche, teils von ihm selbst getroffen wurden, aufs heftigste an. Im Jahre 316 erließ Konstantin das erste strenge Gesetz gegen die Anhänger der Häresie; sie sollten die Kirchen an den Fiskus herausgeben<sup>3</sup>; die Donatisten schalteten den Kaiser ungerecht und nahmen in der Folge eine sehr unfreundliche Haltung gegen den Staat an, sie verurteilten die Verbindung von Kirche und Staat und verwarfen den der Kirche dienenden weltlichen Schutz. Einen geradezu staatsfeindlichen Charakter aber erhielt das Schisma dadurch, daß die wilde Sekte der gewalttätigen und räuberischen Circumcellionen sich den Donatisten enge anschloß, eine zügellose Schar, die, sobald die staatliche Macht einsetzte, oder wenn sie durch Erfolge der Katholiken im Frieden gereizt ward, in Bewegung geriet und furchtbare Rache nahm. Wurden ihre Greuelthaten auch nicht zu jeder Zeit und nicht immer allgemein von den Donatisten gebilligt, so muß man diesen doch teils eine bewußte Mitschuld teils eine indirekte Schuld daran beimessen; vielfach wurden die Schandthaten gemeinsam verübt. Die kaiserliche Politik war keine konsequente, was nicht zu verwundern ist bei dem energischen Widerstand der immer mächtiger anwachsenden Partei des Donatus. Konstantin ließ angesichts der Erfolg-

<sup>1</sup> Retr. 2, 5 (Migne, P. L. XXXII 632). Ep. 93, 5, 17 (M. XXXIII 329 f); 185, 7, 25 (804).

<sup>2</sup> Die Hauptquellen bilden: Optatus, De schism. Donat. (M. XI 883 ff). Aug., C. lit. Petil. (M. XLIII 245 ff); C. Gaudentium (707 ff); C. ep. Parmen. (33 ff); dazu einige Briefe. Vgl. Ribbeck, Donatus u. Augustinus. Richter 305 ff.

<sup>3</sup> C. lit. Petil. 2, 92, 205 (M. XLIII 326). Ep. 88, 3 ff (M. XXXIII 303 ff); 105, 2, 8 f (399).

losigkeit seiner Bemühungen später von seiner Strenge ab und verfuhr milde gegen die Häretiker. Konstanz machte gleichfalls den Versuch, mit Milde die Einheit der afrikanischen Kirche wiederherzustellen; wenn dieser Weg nicht zum Ziele führte, beschritt er den der Strenge und Gewalt<sup>1</sup>; ähnlich Konstantius. Eine wesentliche Änderung trat mit Julian ein, der durch Duldung oder vielmehr Begünstigung der von der Kirche losgetrennten Parteien dieser zu Schaden trachtete. An ihn, „bei dem allein die Gerechtigkeit wohne“<sup>2</sup>, wandten sich die Donatisten. Die Regierung Julians bedeutete für sie die Glanzperiode ihrer Geschichte; sie benützten die günstige Lage, um an den Gegnern fürchterliche Rache zu nehmen. In der Folgezeit zeigt sich indessen, trotz allen Anstrengungen, die sie es sich kosten ließen, um ihre Macht zu bewahren, ein allmählicher Niedergang<sup>3</sup>. Unter Jovian und Valentinian hatten sie durch den Comes Romanus, einen intriganten Mann, der ihnen übel gesinnt war, viel zu leiden. Sie ergriffen darum freudig die Partei des Reichsfeindes Firmus, eines maurischen Vasallenkönigs, der sich gegen Rom erhob. Valentinian I. erwies nach Niederwerfung des Aufstandes den Verbündeten des Firmus nichtsdestoweniger Nachsicht und Milde. Gratian dagegen ging wieder mit strengen Erlassen vor, die freilich mit wenig Energie angewendet wurden, wohl nicht zuletzt wegen der immer noch bedeutenden Zahl und Machtstellung der Partei<sup>4</sup>. Trotzdem ist in ihrer weiteren Geschichte der zunehmende Niedergang nicht zu verkennen. Teils lag der Grund darin, daß die Partei selbst sich durch Uneinigkeit schadete, teils war es das Auftreten des überlegenen Bischofs von Hippo, der durch seine glänzende Polemik und durch seine Verteidigung des katholischen Standpunktes dem Ansehen der donatistischen Sache großen

<sup>1</sup> Der Bischof Donatus, zu dem die kaiserlichen Kommissarien gleichfalls kamen, wies ihre Bemühungen mit den Worten ab: „Was geht den Kaiser die Kirche an?“ Dies wurde fortan die Parteiparole. In den donatistischen Kirchen hielt man die gemeinsten Schmähpredigten gegen Bischöfe, Kirche und Staat; die Kirche war danach eine Hure, die mit den Fürsten dieser Welt Hurerei treibe, die Bischöfe waren feile, bestechliche Sklaven der Kaiser, die sich zu allen Intrigen gebrauchen ließen, die Fürsten waren Heuchler, die mit unlauterer Freundlichkeit die Gemüter berücken und in ihre Netze ziehen wollten. Die Folgen der Verhetzung waren schlimme; die Circumcellionen traten „zum Lobe Gottes“ die heiligsten Rechte mit Füßen. Vgl. Aug., Ep. 111, 1 (M. XXXIII 442). Ribbeck 135 139 f.

<sup>2</sup> C. lit. Petil. 2, 92, 203 (M. XLIII 324).

<sup>3</sup> Von ihrer strupellosen Propaganda ist die Tatsache ein Beweis, daß sie sogar Katholiken, die sich grober Verfehlungen schuldig gemacht, ohne Kirchenbuße wiedertaufen und zum Teil im kirchlichen Dienste verwendeten.

<sup>4</sup> Auf der Synode zu Bagai (394) versammelten sich 310 Bischöfe, 100 blieben wegen einer Spaltung fern; 411 traten 279 donatistische Bischöfe in Karthago zusammen.

Abbruch tat; wohl mehr noch als die Lehre, zu der die Partei sich bekannte, bot deren Geschichte Angriffspunkte genug dar<sup>1</sup>; anderseits fehlten den Donatisten zur Zeit die bedeutenden Persönlichkeiten, die dem Bischof von Hippo wirksam hätten entgetreten können. Männer wie Petilian, Bischof von Cirta, mußte Augustinus in einer Weise zu widerlegen, die den tiefsten Eindruck zu machen nicht verfehlen konnte. Freilich je mehr so die Katholiken an Terrain gewannen, um so fanatischer erhob sich in den Reihen der Gegner die Leidenschaft. Die Circumcellionen stellten sich neuerdings in den Dienst der donatistischen Partei und verübten die schlimmsten Gewalttätigkeiten in den Kirchen sowohl wie auf offener Straße<sup>2</sup>; vor allem richtete sich ihre Wut gegen die katholischen Bischöfe und Kleriker und gegen die zur Kirche zurückkehrenden Donatisten<sup>3</sup>. Trotzdem konnte sich die katholische Partei auch jetzt noch nicht dazu verstehen, den Kaiser um seine Hilfe zu bitten. Vielmehr versuchten die Bischöfe, mit den besseren Elementen unter den Donatisten, die jene Greuelthaten mißbilligten und unter dem Eindruck solcher Verirrungen zum Teil in der Überzeugung wankend werden mochten, eine friedliche Verständigung anzubahnen. Um sicherer zu diesem Ziele zu gelangen, wollten sie sich nicht selbst an die Donatistenbischöfe wenden, da hier die abgeneigte und leidenschaftlich-fanatische Stimmung vorherrschte; vielmehr gingen sie die kaiserlichen Behörden an, von ihrem auf dem Konzil zu Karthago 403 gefaßten Beschluß, der eine Verständigung beider Teile bezweckte, den Donatisten Mitteilung zu machen und sie zur Einwilligung in die geplanten Verhandlungen zu bestimmen; jener Beschluß enthielt den Vorschlag, daß jeder katholische Bischof mit dem donatistischen Gegenbischof unter Mitwirkung der Obrigkeit zu friedlicher Besprechung und Verständigung zusammenkommen sollte. Eine solche Bitt-

<sup>1</sup> Unter dem Schutze des Maurenfürsten Gildo, der die Römer im Kampfe gegen seinen Bruder Firmus unterstützt hatte und dafür zum obersten Befehlshaber der afrikanischen Truppen erhoben worden war, hatte, um nur ein Beispiel zu erwähnen, der donatistische Bischof Optatus von Timgad in zehnjähriger Gewalt Herrschaft gegen Katholiken wie Maximianisten (die donatistische Sonderrichtung) gewüthet, ihre Güter an sich gerissen und, um sich und seine Anhänger zu bereichern, ganze Städte mit Brand und Plünderung bedroht; 397 empörte sich Gildo gegen Rom, wurde aber im folgenden Jahre geschlagen; Optatus starb im Gefängnis. C. lit. Petil. 1, 24, 26 (Migne, P. L. XLIII 257); 2, 83, 184 (316). Die Zuverlässigkeit der Berichterstattung Augustins (wie die des Optatus von Mileve) ist durch Duchesne in unanfechtbarer Weise dargetan worden.

<sup>2</sup> Ep. 185, 4, 15 ff (M. XXXIII 799 ff). C. Cresc. Donat. 3, 48, 52 f (M. XLIII 525); 45, 49 (522). Ep. 105, 2, 3 ff (M. XXXIII 397).

<sup>3</sup> Ep. 105, 2, 3 f (M. XXXIII 397); 88, 6 (306); 133, 1 (509). C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 316). De un. eccl. 20, 55 (M. XLIII 434).



Schrift der katholischen Bischöfe an den Prokonsul Septiminus ist noch erhalten; sie lautet: „Göttlichen und menschlichen Gesetzen zuwider hat die katholische Kirche von der häretischen Partei des Donatus vieles zu leiden. Wir hätten, dies zu beseitigen, uns schon auf die früheren kaiserlichen Befehle berufen können; und sie hätten sich nicht beklagen dürfen, da sie wohl wissen, daß sie, obgleich kein Gesetz zu ihren Gunsten existierte, doch ihre maximianistischen Schismatiker durch richterlichen Befehl aus ihren Gemeinden und Ämtern vertrieben und dieselben beunruhigten. Um unseres Heiles wegen und nach unserer friedlichen Gesinnung wollen wir mit Liebe, durch die wir Christen sind, sie sanft ermahnen, daß sie es nicht verachten mögen, über ihren Irrtum nachzudenken und ihn zuzugeben, oder doch, wenn sie in der Wahrheit zu stehen glauben, dieselbe nicht durch die rohen Gewalttaten der Circumcellionen zum Schaden der öffentlichen Ruhe, sondern durch ruhige und vernünftige Beweisführung zu verteidigen.“ Unter Schmähungen verwarfen die Donatisten das Anerbieten<sup>1</sup>; einer ihrer Bischöfe tat dies mit dem Bemerken: „Es geziemt sich nicht, daß die Söhne der Märtyrer und die Brut der Traditoren sich miteinander versammeln“; er reichte diese Antwort schriftlich bei der Obrigkeit ein<sup>2</sup>. Ein donatistisches Konzil beschloß, daß die Aufforderungen nicht beantwortet werden sollten<sup>3</sup>. Dazu kamen neue Ausschreitungen und ungerechte Übergriffe von donatistischer Seite. Die entscheidende Wendung im Verhalten der katholischen Bischöfe<sup>4</sup> erfolgte auf dem Konzil zu Karthago 404. Man beschloß, der Greuelthaten, die man so lange ertragen hatte, endlich müde, den Kaiser zu ersuchen, das Edikt des Theodosius, das gegen die Häretiker gerichtet war, speziell auf die Donatisten anzuwenden und die Wut der Circumcellionen zu bändigen. Bei der Verhandlung über die Frage, ob ein kaiserlicher Befehl erwirkt werden solle, der jeden ohne Ausnahme nötigte, der katholischen Kirche beizutreten, waren die Meinungen geteilt. Die einen, voran Augustinus<sup>5</sup>, wollten niemand zur Einheit gezwungen wissen; durch Worte müsse man handeln, durch Überredung kämpfen, durch Gründe siegen, um nicht als heuchlerische Katholiken solche zu haben, die man jetzt als offenkundige Donatisten kenne. Die Majorität, vertreten durch die ältesten Bischöfe, er-

<sup>1</sup> C. Cresc. 3, 45, 49 (M. XLIII 523).

<sup>2</sup> Ad Donat. post Collat. 1, 1 (M. XLIII 652).

<sup>3</sup> Ep. 76, 4 (M. XXXIII 266).

<sup>4</sup> Augustinus berichtet, daß die Gewalttätigkeiten der Donatisten diese Wendung herbeiführten. Quae res coegit tunc primo adversus vos allegari apud vicarium Seranum illam de decem libris auri, quas nullus vestrum adhuc pendit, et nos crudelitatis arguitis! C. ep. Parmen. 1, 11, 18 (M. XLIII 47).

<sup>5</sup> Ep. 93, 5, 17 (M. XXXIII 329). Vgl. Ep. 88, 7 (M. XXXIII 306).

klärte sich für den Zwang, und zwar unter Berufung auf den Terrorismus der Häretiker; sie konnten mehrere Beispiele anführen, wie heilsam die Furcht wirke: mehrere Städte und Dörfer haben aus Furcht vor den kaiserlichen Gesetzen den Irrtum aufgegeben. Schließlich wurde ein vermittelnder Antrag angenommen, den Augustinus nebst einigen andern gestellt hatte und wodurch einerseits den Gewalttaten eine Schranke gesetzt werden sollte und andererseits die Donatisten doch nicht zur Rückkehr zur Kirche gezwungen wurden; man wollte nämlich den Kaiser ersuchen, Maßregeln zur Verhinderung der Gewalttaten zu treffen, ferner das Theodosianische Gesetz zu bestätigen und ausdrücklich als auf die Donatisten anwendbar zu erklären, jedoch nur da, wo die erwähnten Greuel verübt wurden. So glaubten Augustinus und seine Freunde die Donatisten einschüchtern zu können, so daß jeder ungehindert sich zur katholischen Wahrheit bekennen konnte, ohne aber dazu gezwungen zu sein. Ehe jedoch dieser Beschluß an den Kaiser gelangte, hatte dieser, von anderer Seite über neue Gewalttaten und Verbrechen, die sich Anhänger der Sekte zuschulden kommen ließen, unterrichtet, bereits ein weitergehendes Gesetz erlassen, das nicht nur Geldstrafen verhängte, sondern auch die donatistischen Bischöfe und Geistlichen in die Verbannung verwies<sup>1</sup>. Unter dem Eindruck der Situation, die sie vorfanden, und zugleich unter dem Eindruck der neuesten Ausschreitungen der Donatisten veranlaßten nun die Deputierten der afrikanischen Synode, die zu solchem Vorgehen die allgemein lautende Vollmacht erhalten hatten, neue Gesetze. Der Codex Theodosianus enthält vier Gesetze vom Februar 405, die im Grunde sich als ein einziges Gesetz gegen die „Wiedertäufer“ darstellen<sup>2</sup>. Sie gehen aus von der Anschauung, daß der eine katholische Glaube zu erhalten sei; sie sprechen das Verbot aus, den Donatisten sich anzuschließen und Hilfe zu leisten, sowie das Verbot der Wiedertaufe unter Androhung der Güterkonfiskation; die Versammlungshäuser werden eingezogen; Sklaven, die von ihren Herren zur Wiedertaufe genötigt werden, dürfen zur Kirche zurückkehren und erhalten die Freiheit. Die Donatisten können weder durch Schenkungsurkunden noch durch Testamente Geld verteilen oder annehmen. Allen, die den Donatisten irgendwelchen Beistand leisten, insbesondere den Beamten, die sie begünstigen sollten, wird Strafe angedroht. Eine große Anzahl Donatisten kehrte in der Folge zur Kirche zurück<sup>3</sup>; darunter wohl auch Heuchler<sup>4</sup>. Wo jedoch die Donatisten in der Mehrheit waren, rächten

<sup>1</sup> C. Cresc. 3, 47, 51 (Migne, P. L. XLIII 524 f). Ep. 185, 7, 26 ff (M. XXXIII 805 f); 88, 7 (306). Vgl. De un. eccl. 20, 55 (M. XLIII 433).

<sup>2</sup> Ep. 105, 3, 12 (M. XXXIII 400 f).

<sup>3</sup> Ep. 185, 7, 29 f (M. XXXIII 806).

<sup>4</sup> Ep. 89, 7 (M. XXXIII 312). C. Gaud. 1, 24, 27 (M. XLIII 722).

sie sich mit Gewalttaten<sup>1</sup>. Besonders die Gegend von Hippo wurde von den Circumcellionen schwer heimgesucht. Augustinus sah sich genötigt, den kaiserlichen Präsidenten Cäcilian zu bitten, durch seine Autorität wenigstens die Kühnheit und Gewalttätigkeit der Häretiker zu Hippo und in der Umgegend in Schranken zu halten<sup>2</sup>. Noch im Jahre 409 beklagt sich der Bischof über das räuberische Treiben und grausame Vorgehen der Donatisten; die gesamte Geistlichkeit reichte angesichts dieser Zustände eine Beschwerdeschrift an den donatistischen Primas ein<sup>3</sup> und beklagte sich bei der weltlichen Behörde<sup>4</sup>; zugleich erfolgte eine Aufforderung zu friedlicher Verständigung. Da die revolutionäre Bewegung der Circumcellionen, die in ihrem schwärmerischen Fanatismus Mord und Selbstmord verübten, fort dauerte, erließ Honorius 407 weitere Gesetze gegen die Donatisten und bestätigte die früheren Erlasse, indem er strenge Durchführung einschärfte. Insbesondere seien die Kirchen den Katholiken zu überweisen und jeder habe sich unbedingt der katholischen Kirche anzuschließen. Freilich verfehlten diese Verordnungen auch jetzt ihre volle Wirkung. Dies zeigte sich deutlich nach dem Tode Stilichos, in dem die Partei ihren Hauptfeind sah; ihr kühnes und gewaltfames Vorgehen, wodurch sie aufs neue sich hervortat, nachdem sie sich mit den Heiden verbündet hatte, bestimmte das Konzil von 408, den Kaiser um den Erlaß eines Gesetzes zum Schutz der katholischen Kirche zu bitten, eine Bitte, die noch im nämlichen Jahre erfüllt wurde; im nächsten Jahre werden die früheren Gesetze wiederum eingeschärft und deren strenge Ausführung anbefohlen. Augustinus fühlte sich angesichts der Strenge, womit die weltliche Gewalt einschritt, veranlaßt, zur Milde zu mahnen<sup>5</sup>; er beklagt es schmerzlich, daß die Kirche notgedrungen den Arm der weltlichen Macht habe zu Hilfe rufen müssen. Doch sei dies jetzt leider eine Wohlthat; er bitte aber den Adressaten (den Prokonsul Donatus), mit der Strenge die Milde zu verbinden und kein Todesurteil zu fällen, da die Kirche die Häretiker bessern, nicht töten wolle. Durch die schlimmen politischen Verhältnisse, die Alarichs Auftreten in Italien im Gefolge hatte, wurde vorübergehend die Lage der Donatisten eine günstigere; der Kaiser verordnete nämlich, es solle niemand mit Gewalt zum Glauben der katholischen Kirche gezwungen werden. Aber bald darauf widerrief er das Edikt. Ja auf die wiederholten Klagen der afrikanischen Bischöfe (410) verschärfte er noch die früheren Gesetze; die Donatisten, die es wagten, Versammlungen abzuhalten, sollten verbannt oder hingerichtet werden.

<sup>1</sup> Ep. 97, 4 (M. XXXIII 359).

<sup>2</sup> Ep. 86 (M. XXXIII 296). Über den Terrorismus, den die Donatisten in Hippo, solange sie die Mehrheit besaßen, ausübten, vgl. C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 316).

<sup>3</sup> Ep. 88 (M. XXXIII 302 ff).

<sup>4</sup> Ep. 89 (M. XXXIII 309 ff).

<sup>5</sup> Ep. 100 (M. XXXIII 366 f).

Die Kirche ihrerseits gab ihre Versuche, auf friedlichem Wege zur Verständigung und Versöhnung zu gelangen, immer noch nicht auf, obwohl die Donatisten grundsätzlich jede Annäherung zurückwiesen. Schließlich gelang es mit Hilfe des Kaisers doch, im Jahre 411 eine Konferenz in Karthago zustande zu bringen, deren Zweck war, durch gegenseitige Aussprache die Differenzen auszugleichen und die Glaubensspaltung zu beseitigen. Der Tribun Marcellinus wurde vom Kaiser zum Präsidenten der Konferenz ernannt, nach unsern Begriffen freilich ein seltsames Verfahren; aber so viel ist gewiß, daß der Verständigungsversuch von seinen Urhebern durchaus ernst und ehrlich gemeint war. Die Gelehrsamkeit, Klugheit und Mäßigung, die besonders Augustinus, der erste Wortführer der katholischen Partei, an den Tag legte, gaben dieser ein großes Übergewicht und mußten einen um so günstigeren Eindruck machen, als auf der andern Seite mehr mit Troß als mit Konsequenz und mehr mit leidenschaftlichen Anschuldigungen und Beleidigungen als mit sachlichen Gründen operiert wurde. Marcellin entschied gegen die Donatisten und drohte aufs neue die Durchführung der vom Kaiser verhängten Strafen an, und im folgenden Jahr bestätigte dieser seinerseits alle früheren Gesetze und ordnete gegen die Widerspenstigen, die nicht zur Kirche zurückkehren wollten, je nach dem Stand abgestufte Geldstrafen an; im Falle fortgesetzten Ungehorsams sollte Hab und Gut konfisziert werden. Den Sklaven und Bauern wurde mit Leibstrafe gedroht. Höheren und niederen Geistlichen drohte das Gesetz mit Verbannung; ihre Kirchen und Bethäuser sollten den Katholiken anheimfallen, wie schon längst bestimmt war. Nunmehr beginnt der eigentliche und rasche Verfall des Donatismus. Viele Bischöfe ließen sich mit ihren Gemeinden in die Kirche aufnehmen, teils unter dem Eindruck der Konferenz, und dies war das vorherrschende Motiv, teils auch aus Furcht vor Strafe<sup>1</sup>. Wie nicht anders zu erwarten war, setzten die Gewalttätigkeiten der Circumcellionen wieder ein; manche wurden wie rasend, bewaffneten sich, mißhandelten die Katholiken auf schrecklichste Weise, steckten Kirchen in Brand und verübten alle möglichen Schändlichkeiten<sup>2</sup>; besonders schwer wurden Bischöfe und Geistliche heimgesucht; viele davon büßten das Leben ein<sup>3</sup>; außerdem griffen die Gegner zur Waffe der Lüge und Verleumdung<sup>4</sup>. Im Jahre 414 wurden daher die gesetzlichen Bestimmungen verschärft; die Kraft der Partei erscheint bald darauf völlig gebrochen.

<sup>1</sup> Ep. 185, 7, 29 f (Migne, P. L. XXXIII 806).

<sup>2</sup> C. Gaud. 1, 6, 7 (M. XLIII 709).

<sup>3</sup> Ep. 185, 7, 30 (M. XXXIII 807); 133, 1 (509); 134, 2 (511).

<sup>4</sup> C. lit. Petil. 1, 25, 27 (M. XLIII 258). Ep. 141, 1 (M. XXXIII 577); 185, 7, 31 (807).

III. Überblickt man die Geschichte der Spaltung, so wird das Verhalten des hl. Augustinus und sein Gesinnungswechsel begreiflich. Die Donatisten mußte er als Rebellen gegen die kirchliche Einheit ansehen, die zu jeder Ausschreitung und Gewalttat bereit waren, und zugleich als Revolutionäre gegen den Staat, die den Versuch des obrigkeitlichen Einschreitens mit Gewalt und Verrat erwiderten; noch mehr aber wurde die Partei kompromittiert und ins Unrecht gesetzt durch das Treiben ihrer weltlichen Streiter, der Circumcellionen, die selbst die im Frieden erzielten Erfolge der Gegner mit ihren Greuelthaten beantworteten oder zu beantworten aufgestiftet wurden. Unter dem Druck dieser Verhältnisse, also kurz gesagt in der Notwehr und erst nach langem Sträuben hat Augustinus sich der Ansicht und Autorität der älteren Bischöfe gefügt, übrigens selbst dann noch zu vermitteln gesucht, und auch in der Folgezeit, als der Gang der Ereignisse seine Absichten vereitelt hatte, den Geist der Liebe gepredigt und in diesem Geiste gehandelt. Auf katholischer Seite mögen Ausschreitungen nicht gefehlt haben: darüber ein bestimmtes Urtheil zu fällen, ist schwer, weil es bei dem Charakter der donatistischen Partei unmöglich erscheint, in einzelnen Fällen zu unterscheiden, ob die Katholiken in Notwehr handelten oder teilweise, gereizt durch die ganze Haltung der Gegner und verleitet durch das heißblütige Temperament des Afrikaners, ähnlich vorgingen wie jene; aber darüber lassen die Quellen keinen Zweifel, daß die unaufhörlichen Mahnungen des großen Bischofs zur Mäßigung, Versöhnlichkeit und Milde sowohl in den Kreisen seiner Kollegen als im Volke großen Erfolg aufzuweisen hatten und dazu beitrugen, dem Überhandnehmen einer Gewalttätigkeit entgegenzuwirken, wie sie in der durch leidenschaftliche Führer verheßten Gegenpartei vorherrschend war. Augustinus mahnt die Seinigen, die Gegner nicht zu lästern, sondern ihnen nur die Sünde der Trennung von der Kirche vorzuhalten; mit unermüdlicher Sanftmut sollen sie ihnen entgentreten; „liebet die Menschen, tötet die Irrtümer“, ohne Stolz behauptet die Wahrheit, ohne Grimm streitet für sie<sup>1</sup>; er fordert auf zum Gebet für die Häretiker<sup>2</sup> und will, daß sie, wenn es ohne Gefahr der Ansteckung geschehen kann, in der Gemeinschaft der Kirche belassen werden<sup>3</sup>. Er will nach der Liebe, die ihm Christus der Herr verliehen hat, nicht zugeben, daß die strengen Gesetze gegen die Donatisten vollzogen werden, wenn auch die Kirche sich vor ihren Gewalttaten

<sup>1</sup> C. lit. Petil. 1, 25 ff 27 ff (M. XLIII 257 ff). Vgl. C. ep. Parmen. 1, 11, 18 (M. XLIII 47). Daß einzelne Ausschreitungen in unverstandenem Eifer vorkamen, ist nur natürlich und ließ sich nicht verhindern. Vgl. C. lit. Petil. 2, 88, 195 (M. XLIII 320).

<sup>2</sup> Sermo 56, 10, 14 (M. XXXVIII 384). C. lit. Petil. 1, 29, 31 (M. XLIII 260).

<sup>3</sup> Ep. 157, 3, 22 (M. XXXIII 685 f).

schützen müsse<sup>1</sup>. Als der reiche donatistische Bischof Crispinus unter Mißbrauch seiner gütsherrlichen Gewalt 80 seiner Bauern mit ihren Angehörigen zur Wiedertaufe nötigte, schrieb ihm Augustinus, er wolle von jenem kaiserlichen Gesetze, das eine solche Handlungsweise mit Geldstrafe bedrohte, Abstand nehmen, um ihm die Strafe zu ersparen; der Bischof erinnert ihn nur an die moralische Verantwortung<sup>2</sup>. Den Prokonsul Donatus bittet er inständig, nicht allzustreng gegen donatistische Verbrecher zu verfahren und unter keinen Umständen die Todesstrafe zu verhängen; lieber wollte er sich von ihnen morden lassen, als ihren Tod auf sein Gewissen laden<sup>3</sup>. Keinem Gutesinnten in der katholischen Kirche gefällt es, wenn gegen irgend jemand, mag er auch ein Häretiker sein, mit Gewalt vorgegangen wird; ebensowenig billigen wir es, wenn man Böses mit Bösem vergilt, und noch mehr verabscheuen wir es, wenn man unter dem Deckmantel der Sorge für die Kirche sich fremdes Gut, das Eigentum von Privatpersonen, aneignet. Dieses alles mißfällt den Guten, sie verhindern es nach Kräften<sup>4</sup>. Selbst wenn ein Gegner, wie z. B. Cresconius, in schroffster Form sich geäußert hatte, bewahrt der Bischof den Geist der Mäßigung und Milde<sup>5</sup>. Als auf der Konferenz zu Karthago (411) die Donatisten die Absichten der Gegner in ungerechter Weise verdächtigten und schon die Blut afrikanischer Leidenschaft beide Teile zu erfassen drohte, da war es Augustinus, der das Wort sprach: „Es geziemt sich nicht, daß wir dies, was unsere Brüder uns jetzt vorwerfen, ihnen mit gleicher Münze bezahlen.“<sup>6</sup> Augustinus suchte in der Tat nichts als die Ehre Gottes und das Heil der Seelen in diesem ganzen Kampfe, den er gegen den Donatismus führte<sup>7</sup>; geleitet von diesem Streben beschwört er auch die Seinigen, die Donatisten durch Liebe und Sanftmut zu gewinnen<sup>8</sup>. — Wie hat nun Augustinus seine neue Theorie sachlich begründet?

1. Vor allem und sehr häufig macht der Bischof Notwehr geltend; die Kirche ist durch die Gewalttaten gezwungen, an die weltliche Macht zu appellieren<sup>9</sup>. Auch die Kaiser haben die Gesetze nur notgedrungen erlassen;

<sup>1</sup> De un. eccl. 20, 55 (Migne, P. L. XLIII 433 f.).

<sup>2</sup> Ep. 66 (M. XXXIII 235 f.).

<sup>3</sup> Ep. 100 (M. XXXIII 366 f.). Vgl. Ep. 133 (M. XXXIII 509 f) (an Marcellin); 139, 2 (535 f); 134 (510 ff) (an den Prokonsul Apringius).

<sup>4</sup> C. Cresc. 3, 50, 55 (M. XLIII 526).

<sup>5</sup> Ebd. 2, 9, 11 (M. XLIII 472 f); 3, 78, 90 (544 f); 4, 66, 83 (593 f).

<sup>6</sup> Ribbeck 553.

<sup>7</sup> De gest. c. Emer. 12 (M. XLIII 706). Ep. 34 (M. XXXIII 132 ff).

<sup>8</sup> En. in Ps. 33, sermo 2, 7 (M. XXXVI 311 f).

<sup>9</sup> C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 317). Ep. 87, 8 (M. XXXIII 300 f); 88, 6 (305); 135, 4, 15; 7, 28 (799 806).

denn die Vorschläge katholischerseits, friedlich zu verhandeln, haben die Donatisten ja mit Hohn und Spott zurückgewiesen; übrigens selbst jetzt wäre es dazu nicht zu spät: „aber nun verüben die Curigen noch Schlimmeres; nicht nur schlagen und verwunden sie uns mit Stöcken und Schwertern, sondern blenden auch in unerhörtem Frevel die Augen der Unrigen mit Kalk und Essig. Sie plündern unsere Häuser, und bewaffnete Scharen ziehen durch das Land und verüben Mordtaten, Raub und Brand“<sup>1</sup>. So Augustinus zu einer Zeit, da die Kirche bereits die Oberhand besaß und den Kaiser zu energischer Ausführung der Gesetze hätte antreiben können. Durch die Anmaßung und den Terrorismus der Donatisten, durch die Greuel, Erpressungen und Ausschreitungen der Circumcellionen waren die Katholiken genötigt, durch Staatsgesetz vor der brutalen Gewalt sich schützen zu lassen: die Bauern erhoben sich gegen die Gutsbesitzer, entflohene Sklaven bedrohten ihre Herren und verwüsteten ihre Besitzungen, und diese alle vereinigten sich mit den Donatisten<sup>2</sup>. Die Kirche fordere den Schutz der Obrigkeit nicht, um jene zu verfolgen, sondern um sich zu verteidigen; verglichen mit ihren eigenen privatim geübten Gewalttätigkeiten seien übrigens die kaiserlichen Befehle gegen die Donatistenpartei sehr milde<sup>3</sup>. Die Beantwortung der Frage, ob der Kaiser überhaupt ein Recht habe, unter den vorliegenden Umständen einzuschreiten, könne nicht zweifelhaft sein. Der Herrscher vollziehe nur Gottes Befehl. Die Donatisten beschwerten sich darüber, weil sie selbst beim Kaiser nichts vermögen; wäre er auf ihrer Seite, so würden sie nicht zögern, sich seiner Macht zu bedienen, wie dies ihre Geschichte klar beweise<sup>4</sup>. Gegenüber ihren Klagen, daß sie verfolgt werden, erinnert er sie an ihr eigenes schroffes Vorgehen gegen die Maximianisten; die Synode von Bagai (394) wandte sich an den Prokonsul und an die Richter, und es wurden den Abtrünnigen die Kirchen mit Gewalt weggenommen<sup>5</sup>. Auch hatten die Donatisten selbst bekannt, daß die kaiserlichen Gesetze gegen die heidnischen Opfer und Götterbilder gerecht und lobenswert seien; warum sollte derselbe Grundsatz nicht ebenso auf die Sektierer Anwendung finden?<sup>6</sup> Die Gegner erkannten sonst wie die Katholiken die Befugnis der weltlichen Herrscher an, ein Religionsedikt zu erlassen<sup>7</sup>; schon

<sup>1</sup> Ep. 88, 7 f (M. XXXIII 306 f).

<sup>2</sup> Ep. 185, 4, 15; 7, 28 (M. XXXIII 799 806). De un. eccl. 20, 55 (M. XLIII 434). Ep. 105, 2, 3 (M. XXXIII 397). Optat., De schism. Donat. 3, 4 (M. XI 1007 f).

<sup>3</sup> C. Cresc. 3, 43 47 48 52 (M. XLIII 521 f 525). C. ep. Parmen. 1, 11, 18 (M. XLIII 47).

<sup>4</sup> Ep. 105, 2, 3 ff (M. XXXIII 396 ff).

<sup>5</sup> C. ep. Parmen. 1, 11, 18 (M. XLIII 47).

<sup>6</sup> Ep. 93, 3, 10 (M. XXXIII 326).

<sup>7</sup> Ep. 105, 7 (M. XXXIII 399).

ihre Vorfahren hatten sich darum an Konstantin und mit besserem Erfolge hernach an Julian in solchen Angelegenheiten gewendet<sup>1</sup>.

2. Augustinus geht aber noch einen Schritt weiter. Er begnügt sich nicht, die gesetzlichen Maßnahmen zu rechtfertigen, soweit das Verhalten der Gegner sie herausforderte und notwendig machte, er spricht das *Cogite intrare*<sup>2</sup> aus und unternimmt den Versuch, auch diesen Zwang prinzipiell zu begründen. Er gelangt zu dieser Begründung von seiner Anschauung aus, daß der Staat die Pflicht habe, für die Einheit der Kirche zu sorgen und die Häresie als Verbrechen zu bestrafen.

a) Der Bischof stellt die Häresie auf eine Stufe mit Mord, Raub, Ehebruch und andern vom Staat zu bestrafenden Verbrechen<sup>3</sup>. „Wenn jemand ein Märtyrer ist<sup>4</sup>, weil er vor den kaiserlichen Gerichten gestanden, dann sind alle Gefängnisse mit Märtyrern angefüllt, dann sind Märtyrer an die Kette der Zuchthäuser geschmiedet, dann sind alle Deportierten und Strafarbeiter Märtyrer, dann hat das Schwert der Obrigkeit schon viele Märtyrer hingerichtet.“<sup>5</sup> Die Donatisten werden gestraft wegen der Ungerechtigkeit ihres Schismas; die Obrigkeit hat hierzu das Recht von Gott erhalten, ihre Vertreter werden Gottes Diener genannt (Röm 13, 4)<sup>6</sup>. Ganz ähnlich hatte schon Optatus von Mileve, von dem unser Bischof in der Tat beeinflusst wurde<sup>7</sup>, das staatliche Einschreiten begründet. Schismatiker zu sein, führt er aus, ist eine ebenso große Sünde als jene Sünden, die von den Männern Gottes (im Alten Testament) bestraft wurden<sup>8</sup>. Deshalb war Makarius (der kaiserliche Kommissär, der mit Gewalt gegen die Donatisten einschritt) kein blutiger Verfolger der Christen als solcher,

<sup>1</sup> Ep. 105, 8 f (Migne, P. L. XXXIII 399); 93, 4, 12 (327).

<sup>2</sup> 3. B. Ep. 173, 10 (M. XXXIII 757); 93, 5, 18 f (330 f). In Ioann. ev. 45, 11 (M. XXXV 1724). Ep. 185, 2, 7 (M. XXXIII 795). C. Gaud. 1, 25, 28 (M. XLIII 722 f).

<sup>3</sup> C. Gaud. 1, 19, 20 f (M. XLIII 715 ff). Ep. 185, 5, 19 f (M. XXXIII 801 f). C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45).

<sup>4</sup> Als Märtyrer bezeichneten sich die verfolgten Donatisten.

<sup>5</sup> C. ep. Parmen. 1, 8, 13; 1, 10, 16 (M. XLIII 43 45).

<sup>6</sup> C. lit. Petil. 2, 83 f 184 f (M. XLIII 315 317). *Terrenae potestates, cum schismaticos persequuntur, ea regula se defendunt, qua dicit apostolus: Qui potestati resistunt etc. (Rom 13, 2—4). Tota igitur quaestio est, utrum nihili mali sit schisma.* Ep. 87, 7 (M. XXXIII 299 f).

<sup>7</sup> Ep. 93, 5, 17 (M. XXXIII 330).

<sup>8</sup> Auch Augustinus beruft sich öfters (3. B. Ep. 105, 1, 7 [M. XXXIII 398]) auf Vorbilder aus dem Alten Testament, obwohl er selbst (C. Cresc. 4, 46, 56 [M. XLIII 578]) bemerkt, daß diese Beispiele wegen des verschiedenen Charakters jener göttlichen Ordnung besser außer Betracht bleiben; doch ist er hierzu mitunter durch die Polemik gezwungen.



sondern seine Absicht war im Gegenteil, zur Einheit Christi zu führen; ihr habt nun eure Saat geerntet, die Saat des Separatismus<sup>1</sup>. Hieronymus steht auf demselben Standpunkt: es sei keine Grausamkeit, sondern Barmherzigkeit, das Verbrechen gegen Gott (sacrilegium) zu bestrafen (non est crudelitas, sed pro Deo pietas); das heiße nicht Blut vergießen, sondern Ausführung der Gesetze<sup>2</sup>.

Bei der ganzen Theorie tritt die eigenartige Aufgabe, die der Bischof dem Staate gegenüber dem einzelnen Untertanen zuweist, stark hervor. Augustinus überträgt nämlich der Obrigkeit in diesen Dingen die Rolle des frommen Vaters<sup>3</sup>. Die Stellung des Staatsamtes und die der Kirche sind voneinander zu unterscheiden; des ersteren Verwaltung ist streng zu handhaben, der Kirche Sanftmut muß durch Milde die Herzen gewinnen<sup>4</sup>. Zuweilen vergleicht der Bischof die Donatisten gefährlich Kranken, denen man zu Hilfe kommen muß<sup>5</sup>. Teils befinden sie sich in wahnsnniger Erregung (phrenetici), teils sind sie in völlige Gleichgültigkeit versunken, so daß sie ganz unter der Macht der Gewohnheit stehen<sup>6</sup>. Von da aus ergibt sich die Konsequenz des Cogite intrare leicht. Die Obrigkeit hat die Aufgabe, gleich einem Vater die Häretiker durch strenge Zucht oder gleich einem Arzt durch bittere Heilmittel der Besserung und Heilung zuzuführen. Es muß bei diesen kranken Leuten die Disposition für Aufnahme der Wahrheit geschaffen werden; das geschieht eben durch das Schreckmittel der Strafe; der fanatisch Erregte kommt so zur Besinnung, wer unter der Macht der Gewohnheit steht, wird gezwungen, nachzudenken, und wer etwa durch Verleumdung irregeführt sich ferne hielt, wird aufgeklärt<sup>7</sup>; in der That beweisen viele Beispiele, wie wohlthätig der Zwang gewirkt hat: teils wurde die Macht der Gewohnheit gebrochen, teils der Terrorismus der Donatisten aufgehoben<sup>8</sup>. Freilich ist Belehrung ein besseres Mittel als Furcht oder Schmerz; aber manche lassen sich erst belehren, wenn diese vorangegangen sind<sup>9</sup>. Darum ist hier die Strafe ebenso berechtigt wie bei der väterlichen Erziehung<sup>10</sup>. Wie der Herr am Knecht, der Vater am Sohn, der Mann

<sup>1</sup> De schism. Donat. 3, 7 ff (M. XI 1015 ff).

<sup>2</sup> Ep. 109, 3 (M. XXII 908). Leo d. Gr. schließt sich ganz an Augustinus an. Ep. 109, 2 (M. LIV 1015 f); 148 (1118); 155, 2 (1126).

<sup>3</sup> Ep. 133, 2 (M. XXXIII 509): Noli perdere paternam diligentiam.

<sup>4</sup> Ep. 104, 3 (M. XXXIII 511).

<sup>5</sup> Ep. 89, 6 (M. XXXIII 312); 93, 1, 2 (322).

<sup>6</sup> C. Gaud. 1, 24, 27 ff (M. XLIII 722 f).

<sup>7</sup> Ep. 93, 5, 18 (M. XXXIII 330). Ähnlich bedient sich Gott der Leiden, um den Menschen zur Besinnung zu bringen. C. lit. Petil. 2, 84, 186 (M. XLIII 317).

<sup>8</sup> Ep. 93, 5, 18 (M. XXXIII 330); 185, 3, 13 (798).

<sup>9</sup> Ep. 185, 6, 23 (M. XXXIII 803). <sup>10</sup> Ep. 173, 2 ff (M. XXXIII 754 f).

an der Frau das verfolgt, was der Wahrheit Christi zuwider ist, so dürfen und müssen auch die christlichen Könige, als Diener Gottes, an den christlichen Untertanen das verfolgen und strafen, was der Wahrheit des Christentums zuwider ist<sup>1</sup>. Warum sollte die Kirche ihre verderbten Söhne nicht zur Rückkehr zwingen, wenn diese andere zum Untergang zwingen?<sup>2</sup> Auch der Herr befiehlt seinen Dienern, die Widerstrebenden zum Hochzeitsmahl zu zwingen; dieses bedeutet die Einheit des Leibes Christi<sup>3</sup>.

b) Die pädagogische Aufgabe, die Augustinus dem Staate bei Behandlung der Häretiker zuerkennt, bewirkt, daß die Strafe der Häresie doch wieder einen eigentümlichen Charakter annimmt; ihr Zweck und Wesen ist lediglich die correctio, sie hat rein erzieherischen Charakter. Die Kirche hat von vornherein nur das Heil der Häretiker im Auge<sup>4</sup>. Treten Strafen ein, so soll ihnen — dies spricht der Bischof oftmals aus — nur Gelegenheit und Zeit gegeben werden, ihre Gesinnung zu ändern und für ihre Missetaten Buße zu tun<sup>5</sup>. Da nach den Grundgedanken der gegen die Häretiker gerichteten Straftheorie die Strafe ähnlich wirken soll wie die durch Gott über einen Menschen verhängte Trübsal<sup>6</sup>, so erklärt Augustinus die Todesstrafe für absolut unzulässig, während er die Konfiskation der Güter z. B. für erlaubt ansieht<sup>7</sup>. Selbst in Fällen, wo Donatisten sich todeswürdiger Verbrechen schuldig gemacht, bemüht er sich, die Todesstrafe von ihnen abzuwenden; ja der Bischof will beim Kaiser ein Bittgesuch einreichen, der in ähnlichem Falle große Milde habe walten lassen<sup>8</sup>; hierzu veranlaßt ihn neben seinen persönlichen Gesinnungen und Ansichten das Bestreben, von der Kirche jeden falschen Schein abzuwehren. Der Bischof beklagt es, daß man notgedrungen die weltliche Gewalt zu Hilfe rufen mußte<sup>9</sup>, und schreibt an den Vertreter der staatlichen Macht, falls seinem Wunsche, kein Todesurteil zu verhängen, nicht stattgegeben werden sollte, müßte er Bedenken tragen, nochmals eine Klage einzureichen; zugleich bittet

<sup>1</sup> C. Cresc. 3, 52, 57 (Migne, P. L. XLIII 527).

<sup>2</sup> Ep. 185, 6, 23 (M. XXXIII 803).

<sup>3</sup> Ebd. 24 (804). Die Kirche hat das Recht, die Gottlosen zu strafen, ähnlich wie auch Christus der Geißel sich bediente. C. lit. Petil. 2, 10, 24; 2, 80, 178 (M. XLIII 265 314).

<sup>4</sup> Ep. 173, 1 (M. XXXIII 753 f). Die Kirche tut nicht unrecht, des Staates sich zu bedienen, denn sie sucht nicht das Geld oder Leben der Häretiker, sondern ihrer Seelen Seligkeit. C. Gaud. 1, 37, 50 (M. XLIII 737).

<sup>5</sup> Ep. 133, 1 (M. XXXIII 509); 134, 4 (512).

<sup>6</sup> C. lit. Petil. 2, 84, 185 (M. XLIII 317). Ep. 185, 6, 21 f (M. XXXIII 802 f); 93, 2, 4 f (323 f); 173, 3 (754).

<sup>7</sup> C. lit. Petil. 2, 19, 43 (M. XLIII 272); 59, 134 (304); 93, 215 (332).

<sup>8</sup> Ep. 139, 2 (M. XXXIII 536).

<sup>9</sup> Ep. 100, 1 (M. XXXIII 366).

er, möglichst milde zu verfahren<sup>1</sup>. Entsprechend diesem Geiste mahnt der Bischof, in allem ein der Menschlichkeit angepaßtes Maß einzuhalten, wie es die Liebe erfordert, so daß nicht alles, was der Macht nach erlaubt ist, ausgeübt, oder aber, wird es ausgeübt, die Liebe nicht außer acht gelassen wird, und im Fall des Unterbleibens die Sanftmut erkannt werde. Wo man aber nach göttlichen und menschlichen Gesetzen zur Machtübung nicht berechtigt ist, soll man nicht unverständlich und töricht vorgehen<sup>2</sup>. Augustinus hat so seinen Grundsatz, daß bei Behandlung der Häretiker die strenge väterliche Zucht mit Milde zu verbinden sei, konsequent festgehalten und durchgeführt. Freilich versagte seine Theorie, wenn, wie es vorkam, einzelne Donatisten hartnäckig blieben und, was auch zuweilen geschah, Hand an sich selbst legten. Diese Schwierigkeit sucht der Bischof mit dem Hinweis darauf zu beseitigen, daß das Heilmittel nicht aufgegeben werden dürfe, weil einige sich verhärten und die Krankheit unheilbar ist; man müsse sich mit der Tatsache beruhigen, daß Gott *occulta satis dispositione, sed tamen iusta nonnullos eorum poenis praedestinavit extremis*. Entscheidend bleibt die Rücksicht auf die Masse; diese Rücksicht steht höher, als jene auf das beklagenswerte Geschick einzelner<sup>3</sup>. Hier berührt sich also die Theorie mit seiner Prädestinationslehre<sup>4</sup>.

c) Es konnte nicht ausbleiben, daß die Theorie des Bischofs von Hippo in den Reihen der Gegner heftigen Widerspruch hervorrief. Begreiflicherweise wandte sich dieser besonders gegen die Unterdrückung des freien Willens; sie wurde von den Donatisten als Unrecht bezeichnet<sup>5</sup>. Gott habe dem Menschen den freien Willen verliehen. Der Bischof Emeritus bemerkt: „Ich kann das nicht wollen, was ihr wollt; ich kann aber wollen, was ich will.“<sup>6</sup> Gaudentius vertritt die Ansicht, daß niemand zum Glauben Gottes gezwungen werden dürfe<sup>7</sup>. „Warum wird mir das, was mir Gott geschenkt hat, durch menschlichen Befehl entrißen?“ Der allmächtige Gott hat den Propheten den Auftrag gegeben, das Volk Israel zu belehren, aber er hat solches nicht den Königen befohlen. Jesus hat, um den Glauben in den Herzen zu wirken, keine Soldaten ausgesandt<sup>8</sup>. Augustinus gibt sich viele Mühe, diese Einwände zu widerlegen.

<sup>1</sup> Ebd. (an den Prokonsul Donatus). Ep. 133 (M. XXXIII 509 f) (an Marcellin); 134, 4 (512) (an Ursprung); 139, 1 f (535 f) (an Marcellin).

<sup>2</sup> C. Cresc. 3, 52, 57 (M. XLIII 527): *Ubi nulla ex divinis humanisque legibus potestas conceditur, nihil improbe atque imprudenter audeatur.*

<sup>3</sup> Ep. 204, 1 f (M. XXXIII 939).

<sup>4</sup> Schmidt in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie VI 255.

<sup>5</sup> Ep. 173, 3 (M. XXXIII 754).

<sup>6</sup> Sermo ad Caesar. eccl. pleb. 1 (M. XLIII 689 f).

<sup>7</sup> C. Gaud. 1, 7, 8 (M. XLIII 710).

<sup>8</sup> Ebd. 1, 24 ff 44 ff (733 f).

a) Vor allem versucht er den Schriftbeweis für seine Auffassung zu erbringen. Gott hat gegen Israel, um es in väterlicher Weise zu erziehen, Strafen verhängt, Paulus wurde durch höhere Macht überwältigt zum Glauben geführt<sup>1</sup>. Der Herr befiehlt den Dienern, die Widerstrebenden zum Hochzeitmahl zu zwingen<sup>2</sup>; ferner beruft sich der Bischof auf Jo 6, 44<sup>3</sup> und auf das Beispiel Jesu<sup>4</sup>, um die Anwendung von Zwang gegen die Häretiker zu rechtfertigen. Vorgänge im Alten Testament<sup>5</sup> und eine Reihe von Schriftstellen, wie insbesondere das berühmte Wort Pauli im Römerbrief, ergeben den Schluß, daß die Könige diesen Zwang zu üben berufen sind, daß sie dadurch nur Gott dienen<sup>6</sup> und daß, wer den die Wahrheit schützenden Gesetzen nicht gehorcht, schwere Strafe verschuldet<sup>7</sup>.

β) Sodann stellt Augustinus den Satz auf, daß Strafe und Furcht die richtig verstandene Freiheit keineswegs ausschließen und aufheben. Müßte die Obrigkeit den freien Willen des Einzelnen in der Weise unangetastet lassen, wie die Donatisten es verlangen, dann wäre die Konsequenz, daß überhaupt keine Gewalt von Menschen unserer Freiheit widersprechen und widerstehen dürfte, wenn wir Gott beleidigen; ob es denn ein geringerer Mißbrauch der Freiheit sei, Gott die Treue zu brechen, als dem Nächsten, dem Ehegatten?<sup>8</sup> Das ist richtig, durch die Gesetze werden die Häretiker nicht gezwungen, Gutes zu tun; denn *invitus* kann niemand gut sein<sup>9</sup>; zum Glauben, so führt Augustinus gegen Petilian aus, ist niemand wider seinen Willen zu zwingen; Zweck der Gesetze ist vielmehr, die Widerspenstigen, die sich durchaus nicht belehren lassen, durch die Heiligkeit des Gesetzes zu strafen und zu verhindern, Böses zu tun. Die Furcht vor Bestrafung bändigt, wenn auch noch nicht die Freude an einem guten Gewissen der Antrieb sein sollte, die böse Begierde und zwingt sie in das Gefängnis der Gedanken

<sup>1</sup> Ep. 173, 3 (Migne, P. L. XXXIII 754).

<sup>2</sup> C. lit. Petil. 2, 84, 185 (M. XLIII 317). Der Gegner hatte sich auf Sir 15, 17 f. Dt 30, 19 berufen.

<sup>3</sup> C. lit. Petil. 2, 84, 185 (M. XLIII 317).

<sup>4</sup> Ebb. 2, 10, 24; 80, 178 (265 314).

<sup>5</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398 f.); 185, 2, 9 (796).

<sup>6</sup> Ep. 185, 5, 19 (M. XXXIII 801); 93, 3, 9 (325). C. lit. Petil. 1, 10, 16 (M. XLIII 45).

<sup>7</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398). Brev. coll. c. Donat. 7 (M. XLIII 616). Ep. 185, 2, 9 (M. XXXIII 796). C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45). C. lit. Petil. 1, 9, 15 (M. XLIII 44); 2, 84, 186 (317).

<sup>8</sup> C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45). C. Gaud. 1, 19, 20 (M. XLIII 716). In Ioann. ev. 11, 13 f. (M. XXXV 1482 f.).

<sup>9</sup> Conf. 1, 12, 19 (M. XXXII 669). *Si quae igitur adversus vos leges constitutae sunt, non eis bene facere cogimini, sed male facere prohibemini*: C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315).

hinein<sup>1</sup>. Diese Furcht nun ist mit der richtig verstandenen Freiheit sehr wohl vereinbar. Wenn nämlich der Mensch etwas zu erdulden hat, was ihm vielen Verdruß und großen Schmerz bereitet, so geht er in sich und fragt, was die Ursache sein möchte. Findet er, daß sein verkehrter Wille die Schuld trägt, so wird er sich leicht bestimmen lassen, daselbe Opfer, das er bis dahin seiner Leidenschaft gebracht, nun aus Liebe zur Tugend zu bringen<sup>2</sup>. In Wahrheit wird so dem von der Kirche Getrennten eine Wohlthat erwiesen, denn er hat jetzt wenigstens die äußere Bedingung zur Seligkeit, die Vereinigung mit der ecclesia, die durch die Gnade in die innere Zugehörigkeit zu verwandeln ist; von manchem gilt, qui compellitur, quo non vult, cogitur, sed cum intraverit, iam volens pascitur<sup>3</sup>; auch sonst werden oft Wohlthaten Widerstrebenden erwiesen<sup>4</sup>. Allerdings setzt Augustinus voraus, wie bereits angedeutet, daß die Belehrung und Ermahnung dem Zwange vorausgegangen ist<sup>5</sup>. Als Analogie verwendet der Bischof außer dem Beispiel der Erziehung<sup>6</sup> und dem der göttlichen Vorsehung, die durch Trübsal zum Guten anleitet, das Verhältnis der Gnade zum freien Willen; wie der Vater hinzieht zum Sohne, ohne die Freiheit des Willens zu beeinträchtigen, so könne auch die Furcht vor Strafe mit der Freiheit in der Vollbringung des Guten zusammenbestehen<sup>7</sup>.

IV. Bei der Beurteilung der augustiniischen Theorie sind zwei Gedankenreihen zu unterscheiden: die eine, die ihn zur Forderung führt, daß der Staat

<sup>1</sup> Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus, sed per severitatem, immo et per misericordiam Dei, tribulationum flagellis solet perfidia castigari. Numquid quia mores optimi libertate voluntatis eligantur, ideo mores pessimi non legis integritate puniuntur? Sed tamen male vivendi ultrix disciplina praepostera est, nisi cum praecedens bene vivendi doctrina contemnitur. . . . Timor autem poenarum etsi nondum habet delectationem bonae conscientiae, saltem intra claustra cogitationis coercet malam cupiditatem. C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315).

<sup>2</sup> Ebd. 84, 185 (317). Manche sagen: Deo gratias, qui nobis occasionem praebuit iamiamque faciendi et dilationum morulas amputavit. Ep. 93, 2, 18 (M. XXXIII 330).

<sup>3</sup> Ep. 173, 10 (M. XXXIII 757); 173, 6 (755 f). C. lit. Petil. 2, 83, 184; 84, 186; 98, 226 (M. XLIII 315 317 336). Über die innere Umstimmung vgl. C. Cresc. 2, 9, 11 (M. XLIII 473); 15, 18 (477). C. Gaud. 1, 25, 28 (M. XLIII 722).

<sup>4</sup> Enchir. ad Laur. 72 (M. XL 266): Multa bona praestantur invitis.

<sup>5</sup> C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315). Ep. 191, 2 (M. XXXIII 868): Timor severitatis doctorem adjuvat veritatis.

<sup>6</sup> C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315). Ep. 173, 2 ff (M. XXXIII 754 f). Vgl. Ep. 185, 6, 21 (M. XXXIII 802): Multi prius, tamquam mali servi et quodammodo improbi fugitivi, ad Dominum suum temporalium flagellorum verberere revocantur.

<sup>7</sup> C. lit. Petil. 2, 84, 185 (M. XLIII 317).

die bedrängten Katholiken und ihre Rechte schütze, und die andere, die in der Forderung des Cogite intrare, also des direkten Glaubenszwanges, gipfelt.

1. Daß der Terrorismus der Donatisten ein Einschreiten des Staates erforderte, auch ganz abgesehen von dem Treiben der Circumcellionen, darf als unbestreitbare Tatsache gelten<sup>1</sup>. Der Kaiser mußte sich um so mehr veranlaßt fühlen, gegen die Häresie vorzugehen, weil der Donatismus wiederholt eine staatsfeindliche Richtung einschlug und diese Gesinnung offen zur Schau trug. So fragt Petilian, ähnlich wie seinerzeit Donatus selbst: „Was habt ihr (Katholiken) mit den Königen der Erde Gemeinschaft?“ Er gibt eine ausführliche Begründung und zählt alle die Könige und Herrscher auf, die Christenverfolger waren<sup>2</sup>. Wenn auch, wie bereits erwähnt wurde, die Katholiken sich wohl gleichfalls nicht von allen Ausschreitungen frei hielten, so waren sie doch im großen und ganzen der angegriffene und leidende Teil, und dies änderte sich während eines längeren Zeitraumes selbst dann noch nicht, als die Staatsgewalt sich anschickte, zu energischeren Maßregeln zu greifen. Im übrigen hat der Bischof seinerseits jede Volksjustiz mißbilligt und für verwerflich erklärt und in korrekter Haltung betont, daß unter allen Umständen die Grundsätze der Liebe und der Gerechtigkeit zu beobachten seien<sup>3</sup>. In der Praxis hat der Bischof stets das Prinzip der Milde vertreten, und es war ganz nach seinem Sinne, wenn nur in Fällen der Notwehr die Obrigkeit um ihren Beistand angegangen wurde<sup>4</sup>.

2. Wo die Kirche in der angedeuteten Situation sich befand, kann über ihr Recht, den Schutz des Staates zu verlangen, und über die Pflicht des letzteren, ihn zu gewähren, kein Zweifel sein. Man kann auch wohl noch weitergehen und es vom Standpunkt der damaligen Zeit aus als erklärlich, ja berechtigt ansehen, wenn Augustinus unter dem Drucke der Verhältnisse

<sup>1</sup> Vgl. C. lit. Petil. 2, 83, 184 (Migne, P. L. XLIII 315 ff). Ep. 105, 2, 3 ff (M. XXXIII 397 f). C. ep. Parmen. 2, 3, 7 (M. XLIII 54 f). C. Cresc. 3, 48, 53 (M. XLIII 525). Optat., De schism. Donat. 3, 4 (M. XI 1006 ff).

<sup>2</sup> Quid vobis est cum regibus saeculi, quos numquam christianitas nisi sibi invidios sensit? C. lit. Petil. 2, 92, 202 ff (M. XLIII 322 ff). Augustinus tritt den Gegenbeweis an, zählt die Fürsten auf, die Freunde der Gerechten waren, und betont, es sei keine Sünde, wenn die Kirche zu den Königen in freundlichem Verhältnis stehe. Vgl. Optat., De schism. Donat. 1, 22 (M. XI 929): Quid christianis cum regibus? aut quid episcopis cum palatio?

<sup>3</sup> C. Cresc. 3, 50, 55 (M. XLIII 526); 51, 57 (527). Vgl. C. lit. Petil. 2, 88, 195 (M. XLIII 321).

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 2, 96, 222 (333). Nostri autem adversus illicitas et privatas vestrorum violentias, quas et vos ibi, qui talia non facitis, doletis et gemitis, a potestatibus ordinatis tuitionem petunt, non qua vos persequantur, sed qua se defendant. Ep. 87, 8 (M. XXXIII 300).

und angesichts der skrupellosen Propaganda der Donatisten dazu gelangte, daß er den Staat für verpflichtet erklärte, den Häretikern gewisse Schranken zu ziehen und deren Mißachtung zu bestrafen. Daß der Staat das Recht habe, auf dem kirchlichen Gebiete ordnend und regelnd einzugreifen, war allgemeine Überzeugung, eine Überzeugung, die auch tatsächlich die Religionspolitik der Kaiser in der Zeit des hl. Augustinus beherrschte. Selbst die Donatisten huldigten im Grunde dieser Auffassung; sobald sie auf staatliche Hilfe rechnen konnten, wandten sie sich ungesäumt an die weltliche Obrigkeit<sup>1</sup>. Daß sie gegen den Zwang opponierten, der sich gegen sie selbst richtete, ändert an der berührten Tatsache nichts. Wäre zufällig ein Häretiker zum Throne gelangt, so hätte niemand gezweifelt, daß er die Häresie durch die Gesetzgebung schützen und fördern würde<sup>2</sup>.

3. Allein Augustinus begnügt sich nicht, repressive Maßregeln des Staates im angedeuteten Sinne zu befürworten, er hält es vielmehr für berechtigt, daß die irdische Macht den einzelnen Häretiker als Rebellen wider die Kirche und ihre Einheit behandle und zur Rückkehr in die kirchliche Gemeinschaft zwingt; er unternimmt es, diesen Zwang prinzipiell zu begründen. Wohl kann man auch hier darauf hinweisen, daß die religiöse Intoleranz eine Anschauung der Zeit war, der sowohl die Vertreter der Kirche als die des Staates huldigten. Aber dieses Moment fällt doch bei dieser Frage weniger ins Gewicht, weil der Bischof anfänglich die richtige Ansicht vertreten und in zutreffender Weise begründet hatte. Darüber konnte er sich nicht täuschen und täuschte er sich auch nicht, daß man auf diesem Wege Gefahr läuft, Heuchler zu schaffen, daß man das wichtigste Recht der Persönlichkeit, das der freien Selbstbestimmung, verletzt und tatsächlich das innerste Wesen der Religion verkennet<sup>3</sup>. Die großen Schwierigkeiten fühlte Augustinus selbst; darum bemüht er sich, mit Aufbietung allen Scharfsinns und mit Hilfe seiner dialektischen Kunst die Vereinbarkeit von Zwang und Freiheit darzutun; aber man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß es ihm nicht gelungen ist, die teilweise nicht ungeschickten und nicht unrichtigen Einwände der Gegner in Wahrheit zu widerlegen. Daß unser Autor sich von seiner besseren Einsicht durch seine älteren Kollegen abbringen und zu einer minder begründeten Anschauung bestimmen ließ, ist um so mehr zu bedauern, da es unter den Donatisten doch manche gab, die durchaus in gutem

<sup>1</sup> C. ep. Parmen. 1, 11, 18 (M. XLIII 47). Ep. 105, 2, 8 (M. XXXIII 399); 93, 4, 12 (327).

<sup>2</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398). Vgl. De civ. Dei 5, 26 (I 264) (Basens).

<sup>3</sup> Augustinus schreibt De praed. sanct. (aus dem Jahre 428), es sei nicht möglich, zu glauben, ohne sich zuvor des Glaubensgrundes bewußt zu werden. 2, 5 (M. XLIV 962 f).

Glauben zu ihrer Sache standen, und da die Tradition Anhaltspunkte genug bot, auf die sich der Bischof zu Gunsten seiner ursprünglichen Überzeugung hätte stützen können. Klemens von Alexandrien findet, daß es dem christlichen Geiste widerspricht, anstößige Verirrungen mit Gewalt zu reformieren; wegen des Zwanges sich der Schlechtigkeit zu enthalten, sei in Gottes Augen wertlos<sup>1</sup>. Der große Origenes vertritt die Meinung, daß Christus keinen Menschen wider dessen Willen überwindet, sondern auf dem Wege der Überzeugung (*οὐδένα ἄκοντα νικᾷ, ἀλλὰ πείθων*), weil er die persönliche Vernunft Gottes ist; dieses Vorbild muß auch für die Christen maßgebend sein<sup>2</sup>. Und Ambrosiaster bemerkt nach Anführung von Röm 13, 2 bezeichnenderweise, zum Glauben könne niemand gezwungen werden, sondern es ergeht nur die Einladung, non extorquetur, sed suadetur<sup>3</sup>. Ähnlich hatte Laktanz sich ausgesprochen; nichts ist nach ihm so sehr Sache des freien Willens, als die Religion (voluntaria)<sup>4</sup>; religio cogi non potest<sup>5</sup>. Athanasius begründet die Verwerflichkeit des Zwanges aus der Heiligen Schrift; der Herr selbst betrat nicht diesen Weg, sondern gab die Entscheidung der freien Entschließung anheim, indem er zu allen inägesamt sagte: „Wenn einer mir nachfolgen will“ usw., zu seinen Jüngern aber: „Wollet auch ihr weggehen?“<sup>6</sup> Der Einwand, Augustinus habe nur Christen, nicht Heiden, über die der Kirche keine Gewalt zusteht, im Auge gehabt, ist ohne ausschlaggebende Bedeutung; die Empfehlung des Zwanges gegen die Häretiker bleibt eine Verletzung des Prinzips, das allen jenen Äußerungen zugrunde liegt.

Psychologisch läßt sich der Gesinnungswechsel Augustins ja sehr leicht begreifen: alle seine liebevollen Versuche, eine Versöhnung und Verständigung anzubahnen, scheiterten, sie wurden sogar mit Hohn und Spott beantwortet; dann die Gewalttätigkeit und Leidenschaftlichkeit der Gegenpartei, ihre groben Verflöche gegen Liebe, Gerechtigkeit und Sittlichkeit, ihr trotziges Auftreten gegen Kirche und Staat, all das ließ ihn zur Einsicht gelangen, daß der Weg der Güte nicht zum Ziele führe, und machte ihn für die Vorstellungen der älteren Kollegen empfänglich; über die letzten Bedenken mochte ihm die Wahrnehmung weghelfen, daß die Erfolge des Systems als sehr günstig erschienen. Dazu kommt noch ein wichtiger Umstand; der große Bischof war, so eindringlich er auch die Seinigen auffordert, die Häretiker zu dulden

<sup>1</sup> Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur, 3. Th., Erlangen 1884, 54.

<sup>2</sup> In Ps. 4 (selecta) (Migne, P. Gr. XII 1133). C. Cels. 8, 52 (M. XI 1593).

<sup>3</sup> In ep. ad Rom. 4, 4 (Migne, P. L. XVII 82).

<sup>4</sup> Div. instit. 4, 7 (M. VI 464). <sup>5</sup> Gbb. 5, 20 (614).

<sup>6</sup> Hist. Arian. 67 (Migne, P. Gr. XXV 773).



und zu lieben<sup>1</sup>, doch nie ein Vertreter dessen, was wir Toleranz nennen. Dazu fehlte ihm zwar nicht die christliche Liebe; gerade diese war es ja im letzten Grunde, die Liebe zum Seelenheil der Verirrten, die ihn zur Verteidigung der ultima ratio, des Zwanges, bewog; was ihm fehlte, war die Idee, daß ein Häretiker seinen Irrtum bona fide festhalten könne, wenn er darüber belehrt worden ist: Viele, die in der Kirche sind, handeln durch ihr schlechtes Leben und dadurch, daß sie schwachen Seelen Argerniß geben, gegen dieselbe, und manche, die draußen sind, reden in Christi Namen und werden nicht verhindert, das zu tun, was Christi ist, aber (sie werden verhindert), draußen zu sein, wenn wir sie zurechtweisen oder überführen oder ermahnen, sich heilen zu lassen<sup>2</sup>. Die Belehrung muß vorangehen; wer sich aber nicht belehren läßt, verdient die Züchtigung<sup>3</sup>. Belehrung ist ein besseres Mittel als Furcht oder Schmerz; aber manche lassen sich erst belehren, wenn Furcht oder Schmerz vorangegangen sind<sup>4</sup>. Alle diese Gedanken sind eingegeben und gehen aus von dem felsenfesten Glauben an die Wahrheit der vertretenen Überzeugung, von dem felsenfesten Glauben an den einen Christus, die eine Kirche, den einen Heilsweg für alle, und anderseits von der Anschauung, daß nur Troß den Gründen der Belehrung sich verschließen könne.

Wer sämtliche Momente in Betracht zieht und ruhig erwägt, wird es zwar bedauern, daß der große Mann das Cogite intrare prinzipiell begründet und sich in der Frage der Häresie unter Aufgabe seines früheren Standpunktes der römisch-rechtlichen Auffassung<sup>5</sup> zugewandt hat, wird sich jedoch davor hüten, über ihn ein strenges Urteil zu fällen. War ja doch der Begriff der Toleranz erst das Ergebnis großer Kämpfe und einer langen geschichtlichen Entwicklung. Es wird darum ebenso ungerecht sein, Augustinus nach dem strengen, diesem Begriff entnommenen Maßstabe zu beurteilen, als es unrichtig wäre, bei ihm den Begriff im eigentlichen Sinne finden zu wollen.

<sup>1</sup> Sermo 15, 6, 6 (Migne, P. L. XXXVIII 119 u. ö.). Diligite homines, interfcite errores. Haec fratres cum impigra mansuetudine agenda et praedicanda retinete, sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia pro veritate certate C. lit. Petil. 1, 29, 31 (M. XLIII 529). Vgl. 3. B. auch Hieron., Ep. 84, 1. (M. XXII 744).

<sup>2</sup> De bapt. 4, 10, 16 (M. XLIII 164).

<sup>3</sup> C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315).

<sup>4</sup> Ep. 185, 6, 23 (M. XXXIII 803). Vgl. Ep. 100, 2 (M. XXXIII 367).

<sup>5</sup> Die juristische Auffassung betrachtete die Häresie als Verbrechen gegen die Gesellschaft (so Theodosius und später Justinian); longe gravius aeternam quam temporalem maiestatem offendere. Vgl. Hergenröther II 546.

## § 17. Die Frage der Superiorität.

Durch den Gang der Untersuchung wird die Frage nahegelegt, ob Augustinus den Staat, dessen Mithilfe in der geschilderten Weise von der Kirche beansprucht wird, nun dieser, sei es ganz, sei es teilweise, untergeordnet habe.

I. Es wurde bereits dargetan, daß unser Autor nicht ansteht, dem Staate einen selbständigen Zweck zuzuerkennen. Dieser Zweck besteht in der Herstellung und Wahrung des Friedens im Innern und nach außen, in der Sicherung und Förderung der Wohlfahrt der Bürger. Und dieses Ziel kann der Staat, wenn es anders im nächsten und natürlichen Sinne aufgefaßt wird, selbständig erreichen; die Mittel hierzu sind die Bürgertugenden, die Gerechtigkeit, die Mäßigung, die Tapferkeit und die übrigen trefflichen Eigenschaften, die das heidnische Rom groß zu machen vermochten. Daß dies wirklich des Bischofs richtig verstandene Überzeugung ist, geht unwiderleglich aus der Beurteilung hervor, die er dem alten Römerstaate, solange sich derselbe, dank der Tüchtigkeit seiner Bürger, in der Glanzperiode befand, angeeignet läßt. Damit ist auch ohne weiteres gegeben, daß das Streben des Staates, seinen irdischen Zweck zu erfüllen, als berechtigt angesehen wird.

1. An dieser Auffassung hat Augustinus stets festgehalten und sie besonders in seinen Schreiben an hohe Staatsbeamte, mit denen er in brieflichem Verkehr stand, klar und unzweideutig zum Ausdruck gebracht. Die Tugenden des guten Beamten, die prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia, können und sollen das materielle Wohl der Untertanen fördern und zu erzielen suchen; aber die staatliche Verwaltung, das fordert der christliche Bischof allerdings, darf dieses Ziel nicht ausschließlich und als letzten Zweck ins Auge fassen; denn sonst (si quaelibet, inquam, administratio tua, illis quas commemoravi instructa virtutibus, hoc intentionis fine determinatur) wird dem christlichen Vertreter der staatlichen Gewalt all sein Bemühen für die Ewigkeit (ad vitam vere beatam) nichts nützen<sup>1</sup>; er muß sein Absehen weiterhin darauf richten, daß die Untertanen den vom Staat geschaffenen und gesicherten irdischen Frieden gut benützen, d. h. er muß in letzter Linie den verus veri Dei cultus bei den Bürgern zu fördern bestrebt sein<sup>2</sup>, und zwar exemplo religiosae vitae et ipso studio consulendi seu fovendo seu terrendo<sup>3</sup>. Worauf sich dies bezieht, zeigen die folgenden Ausführungen. Augustinus belobt den Beamten wegen eines gegen die Donatisten erlassenen Religionsediktes, zitiert daraus eine Stelle, die seine pietas zeige, und weist auf

<sup>1</sup> Ep. 155, 3, 10 (Migne, P. L. XXXIII 670 f).

<sup>2</sup> Ebd. 4, 17 (673).

<sup>3</sup> Ebd. 3, 12 (671).

anderes hin, was dieses Urteil bestätige: *et alia multa, quae in eodem edicto ita posuisti, ut te appareat in terreni iudicis cingulo non parva ex parte coelestem rempublicam cogitare*<sup>1</sup>. Wir haben also hier, wie bereits früher angedeutet wurde, ein Beispiel vor uns, daß Augustinus die irdischen Zwecke des Staates vollauf anerkennt, aber andererseits von dem christlichen Vertreter der weltlichen Macht verlangt, zugleich bei den Untertanen nach Kräften für das religiöse Leben zu sorgen. Die Selbstständigkeit des Staates wird, soweit er seine eigenen Aufgaben verfolgt und auf seinem Gebiet sich bewegt<sup>2</sup>, offenbar nicht beeinträchtigt. Denn die Forderungen, die vom christlichen Standpunkte aus gestellt werden und dieses Gebiet berühren, wie die der Gerechtigkeit, sind allgemein und decken sich mit den Forderungen der Vernunft, so daß nur durch Schlußfolgerungen aus einseitig aufgefaßten Äußerungen Augustins die schlechthinige Abhängigkeit konstruiert werden kann. Wie wenig der Bischof selbst einer solchen Idee gehuldigt hat, zeigt die Art und Weise, wie er die christlichen Grundsätze auf das Kriegswesen angewendet wissen will. Es wird allerdings vom Staat gefordert, daß nur gerechte Kriege und diese möglichst milde geführt werden; mit der Aufstellung dieses allgemeinen Grundsatzes hat es aber auch sein Bewenden; der Staat wird nicht gehindert, nach den Gründen und Grundsätzen der Kriegsräson zu entscheiden und vorzugehen. Denique ista praecepta magis ad praeparationem cordis, quae intus est, pertinere, quam ad opus, quod in aperto fit, ut teneatur in secreto animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videtur prodesse posse, quibus bene velle debemus, hinc liquido ostenditur, quod ipse Dominus Iesus, exemplum singulare patientiae, cum percuteretur in faciem, respondit: Si male dixi, exprobra de malo... (Io 18, 23)<sup>3</sup>. Cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur<sup>4</sup>.

2. Daß der Staat seine eigene, selbständig zu lösende Aufgabe hat, bringt der Bischof wiederholt unzweideutig zum Ausdruck. Die Art und Weise, wie er die berühmte Stelle des Römerbriefes (13, 4) zu verwenden pflegt, läßt keine andere Auslegung zu<sup>5</sup>; stets erscheint diese Gewalt als eine direkt dem Staate von Gott übertragene und nicht etwa durch die Kirche vermittelte. *De vobis dixisse apostolum legimus, quod non sine causa gladium geratis et ministri Dei sitis, vindices in eos, qui*

<sup>1</sup> Ebd. 4, 17 (673).

<sup>2</sup> Vgl. *De civ. Dei* 19, 17 19 26 (II 404 405 f 421).

<sup>3</sup> *Ep.* 138, 2, 13 (M. XXXIII 530). Das Christentum vermischt nicht die Kriege überhaupt, sondern nur die Ausschreitungen. Ebd. 2, 15 (531).

<sup>4</sup> Ebd. 2, 14 (531).

<sup>5</sup> Vgl. *Sermo* 62, 8, 13 (M. XXXVIII f). *C. ep. Parmen.* 1, 10, 16 (M. XLIII 45 f).

male agunt; sed alia causa est provinciae, alia est ecclesiae: illius terribiliter gerenda est administratio, huius clementer commendanda est mansuetudo. An denselben hohen Staatsbeamten richtet er die bemerkenswerten Worte: Rectorem te quidem praecelsae potestatis videmus, sed etiam filium christianae pietatis agnoscimus. Subdatur sublimitas tua, subdatur fides tua; causam tecum tracto communem, sed tu in ea potes, quod ego non possum: confer nobiscum consilium et porrige auxilium<sup>1</sup>. Der Bischof bittet den Prokonsul inständig, die zum Tode verurteilten Verbrecher, die katholische Priester ermordet und fürchtbar verstümmelt hatten, zu begnadigen, und zwar im Interesse der Kirche, damit es nicht den Anschein erwecke, als wollte die Kirche Rache üben. Dieses Begnadigungsrecht stehe dem Richter ja auch sonst zu; cur non flectas in partem providentiolem lenioremque sententiam, quod licet iudicibus facere etiam non in causis ecclesiae? Zum Schluß wiederholt er sein Verlangen, Gleiches nicht mit Gleichem zu vergelten, indem er schreibt: Talem te oportet esse in causa ecclesiae iudicem christianum petentibus, monentibus, intercedentibus nobis<sup>2</sup>. Und als der Prokonsul keine Miene machte, dem Wunsche stattzugeben, will Augustinus das Äußerste versuchen und beim Kaiser eine Bittschrift einreichen<sup>3</sup>. So tritt der Bischof auf und so redet der Bischof, der ein Vertreter der „theokratischen Abhängigkeit“ des Staates und des Kaisers sein soll. Wer die einschlägigen Schreiben<sup>4</sup>, die sich mit dieser causa ecclesiae befassen, aufmerksam liest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Augustinus von der Idee einer theokratischen Abhängigkeit von Staat und Kaiser so wenig durchdrungen ist, daß er vielmehr selbst hier die souveräne Befugnis des Staates völlig anerkennt und, obwohl mit dem Rechte der Interzession ausgestattet, als demütig Bittender auftritt.

3. Diese Ansicht wird durch die ganze Art seiner Persönlichkeit bestätigt. Niemand war so weit von „hierarchischen Herrschgelisten“ sowohl in der Praxis als in der Theorie entfernt wie gerade Augustinus; ihm liegt die Tendenz, die Kompetenzkreise zu vermengen und sich ungerufen in weltliche Interessen und staatliche Angelegenheiten einzumischen, vollständig fern. Dies zeigt sich deutlich, wenn er über die Last des schiedsrichterlichen Amtes klagt; am liebsten würde er das Amt ablehnen, wenn dem das Wort des Apostels

<sup>1</sup> Ep. 134, 3 (Migne, P. L. XXXIII 511) (an den Prokonsul Apringius).

<sup>2</sup> Ebd. 4 (512). <sup>3</sup> Ep. 139, 2 (M. XXXIII 536).

<sup>4</sup> Siehe oben S. 128 f. Vgl. besonders Ep. 100, 2 (M. XXXIII 366 f): Quaesumus, ut . . . potestatem occidendi te habere obliviscaris et petitionem nostram non obliviscaris. . . Hanc admonitionem, petitionem, obsecrationem meam ne quaeso, aspernanter accipias (an den Prokonsul Donatus).

nicht entgegenstände<sup>1</sup>. Auf Vorstellungen und Beschwerden der afrikanischen Bischöfe, die in Augustinus einen ihrer geistigen Führer ehrten, erfolgte die sicherlich dem Denken Augustins entsprechende Sentenz des Kaisers Honorius (399): *Quoties de religione agitur, episcopus convenit iudicare; ceteras vero causas, quae ad ordinarios cognitores vel ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri*<sup>2</sup>. Jeden Zweifel an der korrekten Haltung und Gesinnung des großen Mannes schließt das schöne Zeugnis aus, das Macedonius ihm geben muß: „Du drängst nicht nach Art sehr vieler Deines Standes, um das, worauf Du Deine angelegentliche Sorge und Absicht richtest, zu erzwingen; vielmehr, wenn Du zur Ansicht gekommen bist, etwas vom Richter, der mit so vielen Sorgen überhäuft ist, erbitten zu sollen, so ermahnt Du mit nachgiebiger Zurückhaltung, die unter Guten bei schwieriger Angelegenheit den meisten Erfolg zu haben pflegt.“<sup>3</sup> Damit stimmt der Geist der Grundsätze überein, die über Wesen und Pflicht des wahren Herrschers von ihm aufgestellt werden. Beim tätigen Leben darf man nicht die Ehre in diesem Leben oder die Macht lieben, denn alles ist eitel unter der Sonne; sondern das Werk selbst, das in einer solchen Ehren- und Machtstellung geschieht, wenn es auf rechte und nützliche Weise vollbracht wird, so daß es nämlich zu der Untergebenen Heile dient<sup>4</sup>. Die Mitglieder des himmlischen Staates (einschließlich natürlich der Könige und Fürsten) befehlen nicht aus Herrschsucht, sondern aus pflichtmäßiger Ob Sorge, und nicht aus hochmütigem Vorrangsbüffel, sondern in barmherziger Fürsorge<sup>5</sup>.

4. Aber finden sich bei unserm Autor nicht verschiedene Ausführungen, die ihn zum Vertreter des theokratischen Gedankens stempeln, wonach der Staat der Kirche schlechthin unterworfen und ihr zu dienen berufen ist? „Wir finden zwei Formen des irdischen Staates“, so schreibt der Bischof, „wovon die eine die eigene Gegenwart anzeigt, die andere durch die eigene Gegenwart mehr den himmlischen Staat vorzubilden dient.“<sup>6</sup> Kurz zuvor

<sup>1</sup> De op. monach. 29, 37 (M. XL 576 f). En. in Ps. 118, sermo 24, 3 (M. XXXVII 1570).

<sup>2</sup> Riffel 213 f. Schon Ambrosius meint: *In causis pecuniariis intervenire non est sacerdotis*. De off. 3, 9, 59 (M. XVI 162).

<sup>3</sup> *Non enim instas (quod plerique homines istius loci faciunt), ut, quodcumque sollicitus volueris, extorqueas; sed quod tibi a iudice tot curis obstricto petibile visum fuerit, admones subserviente verecundia, quae maxima difficultatem inter bonos efficacia est*. Ep. 154, 1 (M. XXXIII 666).

<sup>4</sup> De civ. Dei 19, 19 (II 406).

<sup>5</sup> Ebd. 19, 14 (II 399).

<sup>6</sup> *Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram coelesti civitati significandae sua praesentia servientem*. Ebd. 15, 2 (II 61).

wird der jüdische Staat als ein Teil des irdischen Staates bezeichnet; er sei zum Vorbild des himmlischen Staates geworden, indem er nicht auf sich selbst, sondern auf den andern hinwies und deshalb dienstbar war<sup>1</sup>. Diese Ausführungen werden als „Hauptstelle“ benützt, um darzutun, daß der Staat nach Augustinus seinen relativen Zweck, den er allerdings habe, nur dann realisieren könne, wenn er der Kirche sich dienstbar macht<sup>2</sup>. Ihrer Leitung und Recognition habe sich der Staat zu unterstellen; er darf nicht im Bewußtsein der Autonomie unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze fordern. Nicht weil dieses oder jenes vom Staate dekretiert wird, ist es echtes Recht, sondern nur insofern es von der Kirche als mit der christlichen Wahrheit übereinstimmend genehmigt wird<sup>3</sup>.

a) Augustinus hat bei der angeblichen „Hauptstelle“, die dartun soll, daß der Staat nicht einmal seinen relativen Zweck selbständig erfüllen könne, den jüdischen Staat nicht unmittelbar als solchen im Auge, sondern die alttestamentliche Theokratie, den Alten Bund im Gegensatz zum Neuen Bund. Nach dem Zusammenhang will gezeigt werden, daß Jerusalem, „die heilige Stadt“, Vorbild der wahren heiligen Stadt, also der *civitas Dei* gewesen sei; jene Stadt sollte auf diese hinweisen und die *civitas Dei* andeuten, nicht darstellen, ward aber selbst auch heilige Stadt genannt, nicht als ob sie die Wahrheit, wie sie künftig erscheinen sollte, dargestellt hätte, sondern sofern sie von ihr ein Vorbild war. Von diesem „dienstbaren Vorbild“ und jener freien Stadt, worauf es hindeutet, rede der Apostel Gal 4, 21 ff. Diese apostolische Erklärung eröffne den Sinn, wie wir die Schriften des Alten und des Neuen Bundes verstehen müssen. Denn ein Teil des irdischen Staates ward zum Vorbild des himmlischen Staates, indem er nicht auf sich selbst, sondern auf den andern hinwies und deshalb dienstbar wurde. Bei dieser Erörterung steht also Jerusalem als Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie, des Alten Bundes, und als Vorbild des neuen Jerusalem, sowie das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Bunde im Vordergrund; eben darin bestand der Dienst der heiligen Stadt, daß sie Vorbild der *civitas Dei* war. Dieser Hauptstelle ist für unsere Frage kaum etwas zu entnehmen; höchstens kann man, wie Dörner meint<sup>4</sup>, daraus schließen,

<sup>1</sup> De civ. Dei 15, 2 (II 61): Pars enim quaedam terrenae civitatis imago coelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta, et praecedente alia significatione et ipsa praefigurans praefigurata est.

<sup>2</sup> Reuter 145.

<sup>3</sup> Zum Beweis dient Ep. 105, 2, 7 (Migne, P. L. XXXIII 398 f); 185, 2, 8 (795 f).

<sup>4</sup> Dörner 300.

daß die *terrena civitas* „nicht als in jeder Form“ verwerflich angesehen wird, wenn es dieses Beweises überhaupt bedürfte.

b) Die dem 105. und 185. Briefe entnommenen Belegstellen beweisen ebenfalls nicht, was sie beweisen sollen. Hier setzt Augustinus voraus, daß die Obrigkeit ein Recht habe, die Häresie zu bestrafen, und bemerkt: *Quando imperatores veritatem tenent, pro ipsa veritate contra errorem iubent, quod quisque contempserit, ipse sibi iudicium acquirit*<sup>1</sup>; *quicumque legibus, quae pro Dei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium*<sup>2</sup>. An ersterer Stelle wird außerdem gesagt: *Imperatores, si in errore essent, quod absit, pro errore suo contra veritatem leges darent, per quas iusti et probarentur et coronarentur*<sup>3</sup>. Ein solches Gesetz gab Nabuchodonosor: *sicut iusserat Nabuchodonosor, ut aurea statua adoraretur*. Solchen (götzendienersichen) Gesetzen darf niemals Gehorsam geleistet werden; es handelt sich hier also um Vorschriften, wodurch die Religion, die Verehrung des einen wahren Gottes, nicht etwa nur außer acht gelassen, sondern direkt angetastet und verletzt wird<sup>4</sup>. Ist dies nicht der Fall (*si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit*), so anerkennt die *civitas coelestis* die Pflicht, der irdischen Gesetzgebung zu gehorchen. Mit diesem Standpunkte harmoniert völlig, wenn der Bischof gerade in dem 185. Briefe, wie auch sonst oft<sup>5</sup>, es als ganz selbstverständliche und unmittelbare Befugnis der weltlichen Obrigkeit hinstellt, Verbrechen gegen die öffentliche Sittlichkeit zu bestrafen; analog müsse ihr die Kompetenz zukommen, gegen Verbrechen wider die Religion einzuschreiten<sup>6</sup>.

c) Wenn Augustinus die staatliche Pflicht, den Einfluß der Religion und der Kirche zu wahren und zu sichern, gern stark betont, so darf man,

<sup>1</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398).

<sup>2</sup> Ep. 185, 2, 8 (M. XXXIII 796).

<sup>3</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398).

<sup>4</sup> Ebd. Ebenso verhält es sich, wenn gesagt wird: *Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat, nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate*, *De civ. Dei* 19, 24 (II 419 ff.); und wenn, die ciceronianische Definition vorausgesetzt, dem heidnischen Staat der Charakter als Staat abgesprochen wird. Ebd. 19, 21 (II 408 ff.). Den polytheistischen Vorschriften kann die *civitas coelestis* allerdings nicht gehorchen; im übrigen sind die Gesetze zu respektieren. Vgl. En. in Ps. 118, sermo 31, 1 (M. XXXVII 1591); in Ps. 124, 7 (1653).

<sup>5</sup> Die Obrigkeit bestraft aus eigener Machtvollkommenheit z. B. Verbrechen gegen das Leben; denn *gladium portat, sic ist Dei vindex eis, qui male agunt*. C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45).

<sup>6</sup> Ep. 185, 5, 20 (M. XXXIII 801 ff.).

um diese Äußerungen richtig zu würdigen, schließlich auch die Zeitverhältnisse nicht unberücksichtigt lassen. Damals waren Bestrebungen vorhanden, das Laissez faire-Prinzip auf sittlichem Gebiete geltend zu machen, und dies in einer Periode, die im allgemeinen einen Tiefstand der Sittlichkeit aufweist<sup>1</sup>. Unter solchen Verhältnissen wird man es begreiflich finden, daß edelgesinnte Männer die christliche Religion als eine magna salus reipublicae<sup>2</sup> betrachteten und rühmten; um so begreiflicher, wenn man erwägt, daß derselbe Gedanke der kaiserlichen Religionspolitik zugrunde lag; schon von diesem Gesichtspunkt aus ist bei Beurteilung der fraglichen Äußerungen Vorsicht geboten, so daß nicht jede derartige Wendung sogleich im Sinne einer „dienstbaren Abhängigkeit“ verstanden werden darf.

5. Somit bleibt der staatlichen Tätigkeit ein Gebiet, auf dem sie frei schalten und walten kann und das kirchlicher Ingerenz ganz und gar entzogen ist. Oft genug betont z. B. der Bischof, daß die Christen gewissenhaft ihre Steuern zu entrichten haben; dabei liegt es ihm durchaus fern, auf diesem Gebiete kirchliche Ansprüche und Einflüsse irgendwelcher Art geltend zu machen; und ähnlich verhält er sich der ganzen spezifisch staatlichen Sphäre gegenüber. Von einer Vermittlung dieser irdischen Rechte durch die Kirche, von einem kirchlichen Anspruch, die staatlichen Gesetze zu kontrollieren, sie zu prüfen und als „echtes Recht“ erst anzuerkennen u. dgl., findet sich in den Schriften Augustins keine Spur. Die Forderungen, die im Hinblick auf diese staatliche Sphäre erhoben werden, sind, wie schon betont wurde, so allgemein, so bekannt und anerkannt, daß man daraus eine Abhängigkeit nicht folgern darf. Ebenso wenig ist es zulässig, diese Folgerung aus der Tatsache abzuleiten, daß der Bischof den letzten verpflichtenden Grund und die tiefste Wurzel jeder Tugend und Pflicht, also auch der Bürgerpflicht und Bürgertugend, in der Religion findet, und daß er demgemäß der Überzeugung huldigt, Religion und Kirche seien dem Staate unentbehrlich. Da unser Autor selbst nirgends daraus die Abhängigkeit des Staates von der Kirche folgert und nirgends eine solche Ansicht verrät oder andeutet, so hat man kein Recht, für ihn diese Schlüsse zu ziehen.

II. Die Frage, ob Augustinus eine wirkliche und eigentliche Abhängigkeit des Staates von der Kirche statuiert habe, kann füglich nur erhoben werden, soweit es sich um das religiöse Gebiet handelt oder um Angelegenheiten, bei denen wichtige religiöse Interessen im Spiele sind. Wie hat er

<sup>1</sup> De civ. Dei 2, 20 (I 87 f.); 2, 2 (I 61) (Cum sint nequissimi et irreverentissimi, longe ab eis ipsis Romanis degeneres, quorum praeclara multa laudantur et literarum memoria celebrantur, immo illorum gloriae vehementer adversi); 1, 27 (I 48). Ep. 138, 3, 17 (Migne, P. L. XXXIII 532 f).

<sup>2</sup> Ebd. 2, 15 (532); 137, 5, 17 (524).



sich das Verhältnis gedacht, daß der im Interesse der Kirche handelnde Staat zu dieser einnimmt?

1. Die einschlägigen Ausführungen ergeben kein klar ausgesprochenes und stets deutlich erkennbares Prinzip.

a) Es finden sich bei unserem Autor sehr viele Ausführungen, die dem christlichen Herrscher kraft seiner Stellung unmittelbar das Recht zuschreiben, gegen die Verächter der christlichen Religion und der kirchlichen Einheit Gesetze zu erlassen. Regelmäßig beruft er sich dabei auf das berühmte Apostelwort im Römerbriefe und leitet aus der obrigkeitlichen Gewalt, wovon dort die Rede ist, ohne weiteres das staatliche Recht ab, in kirchliche Angelegenheiten einzugreifen und insbesondere gegen die Häretiker vorzugehen. Mehrere dieser Stellen wurden bereits erwähnt. Quis mente sobrius, so schreibt der Bischof einmal, regibus dicat: Nolite curare in regno vestro, a quo teneatur vel oppugnetur ecclesia Domini vestri; non ad vos pertinet, in regno vestro quis velit esse sive religiosus, sive sacrilegus, quibus dici non potest: Non ad vos pertinet, in regno vestro quis velit pudicus esse, quis impudicus? Cur enim cum datum sit homini liberum arbitrium, adulteria legibus puniantur et sacrilegia permittantur?<sup>1</sup> Terrenae potestates, cum schismaticos persequuntur, ea regula se defendunt, qua dicit apostolus: Qui potestati resistit. . . Tota igitur quaestio est, utrum nihil mali sit schisma<sup>2</sup>. Wer hat gegen euch Gesetze erlassen, wodurch eure Kühnheit gebändigt werde? Sind es nicht diejenigen, die Röm 13, 4 Gottes Diener genannt werden?<sup>3</sup> Und wenn die Könige gegen euch Gesetze erlassen, so denket darüber nach, was ihr erduldet; geschieht es um der Gerechtigkeit willen, dann sind sie eure Verfolger, und ihr seid selig; geschieht es aber wegen der Ungerechtigkeit eures Schisma's, dann sind sie nur Züchtiger, ihr aber seid unselig in dieser und jener Welt; die Donatisten erleiden unter dem Namen eines angeblichen Martertums nur die verdiente Strafe<sup>4</sup>. Si iussiones regum non pertinent ad praedicandam religionem et sacrilegia prohibenda, quare ad edictum regis talia iubentis etiam ipsi vos signatis?<sup>5</sup> Und ebenso bestimmt wird diese staatliche Kompetenz, in religiösen Dingen ein gebietendes Wort zu sprechen, betont, wenn der Bischof schreibt: An forte de religione fas non est, ut dicat imperator vel quos miserit imperator? Cur ergo ad imperatores vestri venere

<sup>1</sup> Ep. 185, 5, 20 (Migne, P. L. XXXIII 801 f).

<sup>2</sup> Ep. 87, 7 (M. XXXIII 299 f).

<sup>3</sup> C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315).

<sup>4</sup> Ebd. 84, 186 (317).

<sup>5</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 399); hier beruft er sich auf das Alte Testament. Vgl. De civ. Dei 5, 24 (I 261).

legati?<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang werden die Gesetze gegen den Götzendienst erwähnt; hierzu ist der Kaiser nach allgemeiner christlicher Auffassung befugt. Dasselbe Recht steht ihm auch zu gegenüber denen, die die Einheit der Kirche Christi zerstören<sup>2</sup>. Damit erfüllen die Kaiser nur die ihnen von Gott zugewiesene Aufgabe, die sie als christliche Herrscher haben<sup>3</sup>. *Terrent vos illi non crudeliter, sed misericorditer*<sup>4</sup>.

Überall tritt uns hier eine unmittelbare, nicht etwa eine durch die Kirche konzedierte Befugnis entgegen. So wenig von einer Unterordnung der Kirche unter den Staat die Rede ist<sup>5</sup>, ebensowenig von einer Dienstbarkeit des Staates gegenüber der Kirche. Selbst der im Interesse der Kirche handelnde Staat ist nicht deren Diener, sondern bleibt die mit unmittelbaren Kompetenzen ausgestattete Institution; auch hier gilt: *Alia causa est provinciae, alia est ecclesiae*<sup>6</sup>.

Regelmäßig bringt darum Augustinus seine Wünsche und Gesuche nicht in der Form des Befehls, sondern in jener der Bitte vor<sup>7</sup>. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist das des freundschaftlichen Verkehrs und freundschaftlichen Zusammenwirkens. Auf die Vorwürfe Petilians, der diese Beziehungen tadelt, antwortet unser Autor, daß es keine Sünde sei, wenn die Kirche zu den Königen in freundschaftlichem Verhältnis stehe, und er zählt die Herrscher auf, die als Freunde der Gerechten sich erwiesen<sup>8</sup>. Und auf den Einwand: *Non invenitur exemplum in evangelicis et apostolicis litteris aliquid petatum a regibus terrae pro ecclesia contra inimicos ecclesiae*, erwidert der Bischof: *Quis negat, non inveniri? Sed nondum implebatur illa propheta: Et nunc reges intellegite, erudimini, qui iudicatis terram. Servite Domino in timore. Adhuc enim illud implebatur . . . : Quare fremuerunt gentes? . . .*<sup>9</sup> Beide Gewalten wirken friedlich zusammen, jede entsprechend ihrer Eigenart: *Timor severitatis doctorem adjuvat veritatis*<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> C. ep. Parmen. 1, 9, 15 (Migne, P. L. XLIII 44). Vgl. oben S. 122 (die dem staatlichen Präsidenten eingeräumten Befugnisse auf der Konferenz zu Karthago).

<sup>2</sup> Cdb. 10, 16 (M. XLIII 44 f) (*sacrilega dissensio*).

<sup>3</sup> C. lit. Petil. 2, 92, 210 (M. XLIII 330). Ep. 185, 5, 19 (M. XXXIII 801).

<sup>4</sup> C. lit. Petil. 2, 98, 226 (M. XLIII 336).

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398): *Imperatores, si in errore essent, quod absit, pro errore suo contra veritatem leges darent, per quas iusti et probarentur et coronarentur*.

<sup>6</sup> Ep. 134, 3 (M. XXXIII 511).

<sup>7</sup> Vgl. Ep. 100, 1 f (M. XXXIII 366 f); 133 (509 f); 134, 1 4 (510 ff); 139, 1 f (535 f).

<sup>8</sup> C. lit. Petil. 2, 92, 202 ff (M. XLIII 322 ff).

<sup>9</sup> Ep. 93, 3, 9 (M. XXXIII 325).

<sup>10</sup> Ep. 191, 2 (M. XXXIII 868). Vgl. Ep. 134, 3 (511); 100, 2 (367).

An den Prokonsul Donatus schreibt er: Leider befinde sich die Kirche in derartigen Bedrängnissen, daß die irdische Gewalt um ihre Hilfe habe gebeten werden müssen. Aber weil, wie der Apostel sagt, keine Gewalt ist außer von Gott (Röm 13, 1), so ist ohne Zweifel, *cum per vos sincerissimos catholicae matris filios eidem subvenitur, auxilium nostrum in nomine Domini, qui fecit coelum et terram. Augustinus begrüßt es, daß ein so gewissenhafter Christ die Stelle des Prokonsuls bekleide, cum tu vir talis et Christi nominis amantissimus proconsularibus es sublimatus insignibus, ut ab sceleratis et sacrilegis ausibus inimicos ecclesiae bonae tuae voluntati potestas sociata cohiberet, domine eximie meritoque honorabilis insigniterque laudabilis fili*<sup>1</sup>. Gern denkt sich unser Autor das Zusammenwirken der beiden Gewalten analog dem von Vater und Mutter in der Familie. Mahnungen wie diese: *Noli perdere paternam diligentiam, imple christiane iudex pii patris officium*, richtet der Bischof nicht selten an die Vertreter des Staates<sup>2</sup>, eine Auffassung, die mit den erhabenen Vorstellungen, die er von der staatlichen Autorität sich gebildet hat<sup>3</sup>, harmonisiert und auch ihrerseits Zeugnis davon ablegt.

b) Den erwähnten Äußerungen stehen nun einige andere gegenüber, die konsequent zu einer Abhängigkeit des Staates in religiösen (d. h. kirchenpolitischen) Angelegenheiten zu führen scheinen. Augustinus findet das Recht der Kirche, die Gottlosen mit Strenge zu verfolgen, im Gebrauche, den der Herr von der Geißel machte<sup>4</sup>. *Si ergo vos privata vestra audacia tam violenter cogitis homines aut ire in errorem aut permanere in errore, quanto magis nos debemus per ordinatissimas potestates, quas Deus secundum suam prophetiam subdidit Christo, resistere furoribus vestris*<sup>5</sup>. *Cur non cogeret ecclesia perditos filios, ut redirent, si perditii filii coegerunt alios, ut perirent?*<sup>6</sup> Solche Stellen werden gern zum Beweis für den Satz verwendet, daß unser Bischof als ein Vertreter der später sog. *potestas indirecta ecclesiae in temporalia* zu betrachten sei<sup>7</sup>. Dem Buchstaben nach könnte man sie sogar im Sinne einer *potestas directa in temporalia*, um die übsich gewordenen Termini zu

<sup>1</sup> Ep. 100, 1 (M. XXXIII 366).

<sup>2</sup> Ep. 133, 2 (M. XXXIII 509). Vgl. Ep. 134, 4 (M. XXXIII 512).

<sup>3</sup> Ep. 87, 8 (M. XXXIII 300); 134, 1 3 (510 f). C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45 f): Die staatliche Obrigkeit repräsentiert den Untertanen gegenüber die göttliche Macht, ist ihr Organ und ihre Dienerin.

<sup>4</sup> C. lit. Petil. 2, 10, 24 (M. XLIII 265); 80, 178 (314).

<sup>5</sup> Ep. 105, 2, 5 (M. XXXIII 398). Vgl. Ep. 185, 6, 24 (804): (*Potestas*), quam per religionem et fidem regum tempore, quo debuit, divino munere accepit ecclesia.

<sup>6</sup> Ep. 185, 6, 23 (M. XXXIII 803).

<sup>7</sup> Hergenröthert I 421 ff.

gebrauchen, ausdeuten; freilich findet sich von letzterer in den Schriften Augustinus sonst keine Spur; eine solche Deutung widerspricht völlig seiner Denkweise. Aber diese Äußerungen sind auch keine unzweideutigen Zeugnisse für die *potestas indirecta*. Denn sie lassen die Frage, ob die Kirche irgend welches Verfügungsrecht über die staatlichen Zwangsmittel habe, offen; sie gehen vielmehr einfach von den Thatfachen der Gegenwart aus; der Staat stellte, wie aller Welt bekannt war, seine äußere Macht in den Dienst der kirchlichen Interessen; wenn Augustinus nun fragt: Warum sollte die Kirche ihre Söhne nicht zwingen? so begreift sich diese Wendung auch dann, wenn die Kirche auf dem Wege der Bitte und Ermahnung (wie das ja wirklich der Fall war, soweit der Staat nicht von sich aus vorging) die Hilfe der irdischen Gewalt in Anspruch genommen und erreicht hatte. Dagegen werden, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, mit mehr Recht einige Äußerungen, die in den oben erwähnten Briefen an Marcellin und Apringius enthalten sind, angeführt, um zu zeigen, daß sich Augustinus nicht darauf beschränkte, sich bittend und mahnend an die staatlichen Organe zu wenden, daß er somit die kirchlichen Befugnisse über die Grenzen einer bloßen *potestas directiva* ausgedehnt hat. *Pro ecclesiae utilitate missus es . . .*<sup>1</sup> *Si non audis amicum petentem, audi episcopum consulentem, quamvis, quoniam christiano loquor, maxime in tali causa, non arroganter dixerim, audire te episcopum convenit iubentem, so an seinen Freund Marcellinus*<sup>2</sup>. Und an den Prokonjul Apringius schreibt er in derselben Angelegenheit: *Cum tu facis, ecclesia facit, propter quam facis et cuius filius facis*<sup>3</sup>. Vor allem ist hier zu beachten, welches der Gegenstand der Bitte ist, die der Bischof an die staatlichen Beamten richtet. Einige Circumcellionen und donatistische Kleriker hatten eingestanden, daß sie einen katholischen Priester ermordet, einen andern schrecklich verstümmelt hatten. Nun will der Bischof, um ja keinen falschen Schein auf die Kirche und ihr Vorgehen gegen die Häresie kommen zu lassen, als wäre jene von Rachegefühlen geleitet, die Begnadigung der Verbrecher erwirken; er bittet, sie nicht zum Tode zu verurteilen; schließlich geht er sogar mit dem Gedanken um, an den Kaiser selbst ein Gesuch einzureichen, damit dieser den Verbrechern das Leben schenke<sup>4</sup>. Wie bereits hervorgehoben wurde, ist in diesen sämt-

<sup>1</sup> Offenbar nicht von der Kirche, sondern vom Kaiser.

<sup>2</sup> Ep. 133, 3 (Migne, P. L. XXXIII 510).

<sup>3</sup> Ep. 134, 4 (M. XXXIII 512). Wenn Augustinus Ep. 100, 2 (M. XXXIII 367) an Donatus schreibt: *Illud quoque prudentia tua cogitet, quod causas ecclesiasticas insinuare vobis nemo praeter ecclesiasticos curat*, so will damit nur gesagt sein, daß sich um solche Vorfälle und deren Anzeige niemand sonst kümmern.

<sup>4</sup> Ep. 139, 2 (M. XXXIII 536).

lichen Schreiben, die sich mit dem berührten Falle beschäftigen, der Ton der Bitte und Ermahnung vorherrschend; nur einmal verweist Augustinus auf seine Autorität als Bischof. Dabei ist jedoch zu erwägen, daß es sich um eine jener Angelegenheiten handelt, wobei die Bischöfe zu intercedieren das Recht hatten<sup>1</sup>. Der Gedanke an Autorität und Gehorsamspflicht tritt im übrigen ganz zurück. *Primum quaeso, ut non tibi videar importunus irruere actibus tuis, ea sollicitudine, quam me praecipue gerere oportet pro ecclesia mihi credita, cuius utilitatibus servio, cui non tam praeesse quam prodesse desidero, deinde obsecro, ut quod moneo vel rogo, non dedigneris accipere, non cuncteris acquiescere.* Mit diesen Worten leitet der Bischof sein Gesuch an den Präkonsul Apringius ein<sup>2</sup>. *Plurimum autem labores et pericula nostra, quo fructuosa sint, adiuvabis, si eorum vanissimam et impiae superbiae plenissimam sectam non ita cures imperialibus legibus comprimi, ut sibi vel suis videantur qualescumque molestias pro veritate atque iustitia sustinere, sed eos, cum abs te petitur, rerum certarum manifestissimis documentis apud acta vel Praestantiae tuae vel minorum iudicium convinci atque instrui patiaris*<sup>3</sup>. Nicht nur ist diesen Ausführungen der Gedanke einer theokratischen Abhängigkeit des Staates fremd, der Gesamteindruck, den sie machen, ist auch der Theorie der sog. *potestas indirecta in temporalia* nicht günstig<sup>4</sup>.

2. Läßt sich so in den Schriften des Bischofs kein klar ausgesprochenes und konsequent zu Grunde gelegtes Prinzip nachweisen, wodurch das Verhältnis der Kirche und des im kirchlichen Interesse handelnden Staates eindeutig und unzweifelhaft bestimmt wäre, so wird doch so viel als sicher gelten dürfen, daß er die Behauptung einer grundsätzlichen Abhängigkeit des Staates von der Kirche auf religionspolitischem Gebiete nirgends aufstellt. Der Staat hat damals, wie gezeigt wurde, die Interessen der Kirche und der Religion als die seinigen betrachtet und kam den Bitten der orthodoxen

<sup>1</sup> Vgl. Ep. 134, 4 (M. XXXIII 512).

<sup>2</sup> Ebd. 1 (510 f).

<sup>3</sup> Ep. 100, 2 (M. XXXIII 367).

<sup>4</sup> Die Sätze, daß die einzige Aufgabe des Staates im äußeren Schutze der von der Kirche verwirklichten höheren Ordnung bestehe und im Grunde die Kirche der wahre Staat sei, dessen bloßes Werkzeug die weltliche Gewalt ist (Gierke III 127), geben nicht die Auffassung Augustins wieder, sondern sind Übertreibungen, die dem Bischofe fernliegen. Wenn dieser den irdischen Staat als partikulär auffaßt im Unterschied von der Kirche (De civ. Dei 19, 17 [II 404]), so kann man hierin die höheren Zwecke der letzteren angedeutet finden; die Aufgabe des Staates muß darum aber noch nicht geringwertig sein; De civ. Dei 15, 17 (II 97) (der irdische Staat bleibt in den irdischen Zwecken beschloffen, *nihil speratur amplius, quam in hoc saeculo cerni potest*) bezieht sich auf die *societas improborum*.

Bischöfe aufs bereitwilligste entgegen. Zwischen Staat und Kirche bestand so volle Übereinstimmung; man erstrebte einmütig dasselbe Ziel, nämlich die Einheit des Glaubens, und beide Gewalten waren der Überzeugung, daß gegen die Widerstrebenden das Mittel des Zwanges anzuwenden sei. Unter diesen Umständen legte sich die Frage, wie die Kompetenzen abzugrenzen seien, gar nicht nahe. Allem nach haben die christlichen Kaiser keineswegs an eine kirchliche Vermittlung oder Übertragung der Gewalt, gegen die Häretiker vorzugehen, gedacht; sie schreiten aus eigener Machtvollkommenheit ein, eine Auffassung, der Augustinus nirgends widerspricht, die er vielmehr regelmäßig voraussetzt.

Der Standpunkt, den der große Bischof in unsern Fragen einnimmt, harmoniert mit dem Charakter seiner ganzen Persönlichkeit. Die Mäßigung, die ihn auszeichnet, zeigt sich auch darin, daß man bei ihm eine so überschwengliche Erhebung der Kirche gegenüber dem Staat, wie sie bei den griechischen Bischöfen sich findet, vergeblich suchen wird. Nach Chrysostomus überragt die Kirche den Staat ebenso wie die Seele den Leib<sup>1</sup>, wie der Himmel die Erde und noch mehr<sup>2</sup>; ähnlich urteilt Gregor von Nazianz<sup>3</sup>; die Herrschaft des Bischofs ist erhabener und schwieriger als die königliche<sup>4</sup>. Wohl bemerkt Augustinus, daß der Gottesstaat vom irdischen Staate so weit abstehe als der Himmel von der Erde, als von zeitlichen Freuden das ewige Leben, von eitlem Lob der echte Ruhm, von der Genossenschaft der Sterblichen die der Engel, vom Lichte der Sonne und des Mondes das Licht dessen, der Sonne und Mond geschaffen hat; aber hier werden nicht Kirche und Staat verglichen; denn mit dem Gottesstaat ist die selige Gemeinschaft des Himmels gemeint<sup>5</sup>.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Gregor d. Gr., der beste Interpret augustinischer Gedanken, den oben bezeichneten Standpunkt unseres Bischofs sich angeeignet hat und in diesem Geiste mit den Vertretern der staatlichen Gewalt verkehrte. Als der Kaiser ein die religiösen Interessen verletzendes Gesetz erlassen hatte, verwies ihn der Papst nicht etwa auf die eigene Autorität, um die Zurücknahme zu fordern, sondern er sucht darum nach. Ähnlich hatte sich auch Ambrosius darauf beschränkt, von Kaiser Theodosius I. ein

<sup>1</sup> In ep. II ad Cor. hom. 15, 5 (Migne, P. Gr. LXI 509). De sacerdotibus 3, 1 (M. XLVIII 641). Ebenso Const. Ap. 2, 34 (M. I 681). Die geistliche Gewalt ist ἀρχὴ πνευματικῆ. In ep. ad Col. hom. 3, 5 (M. LXII 323).

<sup>2</sup> In ep. II ad Cor. hom. 15, 4 (M. LXI 507).

<sup>3</sup> Or. 17, 8 (M. XXXV 976).

<sup>4</sup> Chrysost., In ep. ad Hebr. hom. 34, 1 (M. LXIII 231). In illud, Vidi Dominum hom. 4, 5 (M. LVI 126). Greg. Naz., Or. 2, 10 (M. XXXV 420).

<sup>5</sup> De civ. Dei 5, 17 (I 245): Illa civitas, in qua nobis regnare promissum est.

Gefetz zu erwirken, daß den Vollzug der Todesstrafe erst nach einer bestimmten Frist gestattete, ohne sich der staatlichen Gewalt gegenüber irgendwie eine weitergehende Kompetenz heizulegen<sup>1</sup>.

3. Um „die augustinische Doktrin von der Abhängigkeit des Staates von der Kirche zu erklären“, nennt Reuter<sup>2</sup> u. a. ein Moment, worauf noch einzugehen ist. Er findet einen der bestimmenden Faktoren in dem Einfluß, den die Erkenntnis der Zustände im damaligen Reich mit seinen „entsetzlichen Karikaturen“ der politischen Idee, die der Staat an sich trug, auf den Bischof üben mußte. Die traurige Wirklichkeit habe ihm keine Impulse zur Begründung einer optimistischen Staatslehre mitteilen können. Es ist zweifellos richtig, daß die Zeitverhältnisse, ihre Beschaffenheit wie die herrschenden Ideen, stark eingewirkt haben auf den Gedankenkreis unseres Schriftstellers. Ja es spiegeln sich, wie wir sahen, in der Theorie, die er über das Verhältnis von Staat und Kirche entwickelt oder zugrunde legt, die Zeitverhältnisse und herrschenden Ideen so sehr, daß man geradezu sagen darf: diese Theorien bedeuten im wesentlichen nichts anderes als eine Rezeption und Begründung der Zeitanschauung; selbst in der Frage der Zwangs-anwendung gegen die Häretiker hat der Bischof trotz anfänglichen Sträubens sich dem Einfluß der Zeitanschauung auf die Dauer nicht entziehen können. Gleichwohl läßt sich die Ansicht Reuters nicht aufrecht halten. Gewiß, Augustinus hat die großen Schäden, insbesondere die sittlichen Schäden des römischen Reiches klar erkannt; er war sich bewußt, daß ihm das Verderben und vielleicht die endgültige Katastrophe drohe, wenn er auch der Hoffnung Ausdruck gibt, daß Gott es davor bewahre<sup>3</sup>. Aber daß unser Autor durch diese beklagenswerten Zustände des Staates bestimmt worden wäre, eine zu weit gehende Abhängigkeit des Staates von der Kirche zu proklamieren oder anzustreben, ist nicht nur nicht zu erweisen, sondern diese Ansicht steht geradezu im Widerspruch mit der Gesamtaufassung des Bischofs. Vor einer solchen Tendenz bewahrten ihn seine hohen Ideen von der Aufgabe und Stellung des Staates, die diesem durch Schrift und Tradition zugewiesen war. Jene schlimmen Verhältnisse im Staate haben nur dazu beigetragen, daß Augustinus so stark die Notwendigkeit betont, die christliche Religion als großes Heilmittel zu betrachten und zu verwerten.

Wenn Reuter in diesem Zusammenhang unserem Autor das Gefühl des römischen Patriotismus abspricht, so erscheint dies gleichfalls nicht gerechtfertigt. Zuzugeben ist, daß Augustinus von einem überjchwenglichen, das Vaterland vergötternden Patriotismus nichts weiß und nichts wissen will. Heidnische Philosophen, Staatsmänner und Schriftsteller hatten den Staat

<sup>1</sup> Hergenröther I 449 f.

<sup>2</sup> S. 147 ff.

<sup>3</sup> De civ. Dei 4, 7 (I 171).

als Selbstzweck angesehen und den Zweck des Einzel Lebens in der staatlichen Gemeinschaft aufgehen und sich erschöpfen lassen; heidnische Dichter und Geschichtschreiber priesen, von dieser Denkweise geleitet, den Staat mit den höchsten Lobsprüchen, rühmten die siegreiche Vaterlandsliebe zusammen mit „unermesslicher Ruhmgier“<sup>1</sup>. Auch zur Zeit des hl. Augustinus gab es nicht wenige Heiden oder heidnisch Gesinnte, selbst in hohen Staatsstellungen, denen der äußere Glanz des Staates als höchstes Ziel vorschwebte; der polytheistische Staat der vergangenen ruhmreichen Tage war das Sehnen und Ideal ihrer Wünsche und Gedanken<sup>2</sup>. Gegen solche verderbliche Ansichten, die die menschlichen Dinge für glücklich erachten, wenn auf die Pracht der Paläste gesehen und der Verfall der Sitten übersehen wird, wenn die Theater prächtig emporsteigen und die Fundamente der Tugenden untergraben werden, wenn unsinnige Verschwendung sich brüstet und die Werke der Barmherzigkeit verspottet werden, wenn die Schauspieler aus den Schätzen der Reichen schwelgen und die Armen kaum das Notdürftige haben, wenn Gott gelästert wird und solche Götter gesucht werden, zu deren Ehre jenes Leib und Seele zugrunde richtende Theatergepränge gefeiert wird<sup>3</sup>, gegen solche Verirrung hatten schon edle Römer, wie Scipio Nasica, ihre Stimme erhoben; denn er war nicht der Überzeugung, daß der Staat glücklich sei, wenn nur die Mauern aufrecht stehen, die Sitten aber in Verfall geraten<sup>4</sup>. Jene Sündflut der verderbtesten Sitten und der entarteten früheren Zucht machte es notwendig, daß die göttliche Autorität eingriff und wieder zu den Tugenden anleitete, nicht nur damit wir unser Leben hienieden mit Ehren führen und im irdischen Staate einmütig verbunden seien, sondern auch das ewige Heil erreichen möchten. Tritt zu den altrömischen Tugenden die wahre Religion hinzu, dann werden die Menschen Bürger jenes andern Reiches<sup>5</sup>. Diese und viele andere Ausführungen des großen Bischofs bezeugen zwar nicht den oben angedeuteten heidnischen, aber einen echt christlichen Patriotismus, ein aufrichtiges Gefühl für die wahre Größe des Staates, eine aufrichtige und ernste Sorge um das wahre Wohl des Vaterlandes. Selbst das Werk *De civitate Dei*, das nach Reuter „die charakteristische Apathie des Verfassers“ bezeugen soll, und dies in einer Zeit, da die längst gefürchtete Katastrophe eingetreten war, enthält Zeugnisse gegen diese Auffassung, wenn es auch selbstverständlich ist, daß bei der ganzen Tendenz der

<sup>1</sup> *De civ. Dei* 3, 16 (I 134): *Quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriore, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent.* Ebd. 3, 17 (I 137).

<sup>2</sup> *De civ. Dei* 2, 20 (I 87 f). Ep. 138, 3, 17 (Migne, P. L. XXXIII 533).

<sup>3</sup> Ep. 138, 2, 14 (M. XXXIII 531). <sup>4</sup> *De civ. Dei* 1, 33 (I 55).

<sup>5</sup> Ep. 138, 3, 17 (M. XXXIII 532 f).



Schrift Äußerungen des Patriotismus zurücktreten. Einmal tröstet er die Leser seiner berühmten Schrift mit den Worten: „Indessen ist die römische Herrschaft mehr bedrängt, als einem andern Volke übertragen (Romanum imperium afflictum est potius quam mutatum), was ihm auch zu andern Zeiten vor der Verkündigung des Namens Christi widerfahren ist. Von jenen früheren Bedrängnissen erholte es sich wieder, und daran darf man auch jetzt nicht verzweifeln. Denn wer kennt darüber den Willen Gottes?“<sup>1</sup> An anderer Stelle fügt er dem Urteil: „Demnach waren jene Siege nicht echte Freude Glücklicher, sondern eitler Trost Unglückseliger und verführerische Lockmittel für unruhige Menschen, sich immer wieder andern unfruchtbaren Übeln zu unterziehen“<sup>2</sup>, zur Rechtfertigung die Worte an: „Daß wir dies sagen, mögen uns gute und verständige Römer nicht übel nehmen; doch brauchen wir sie in dieser Hinsicht weder zu bitten noch zu mahnen, da es ganz sicher ist, daß sie uns dies ganz und gar nicht übel nehmen werden. Dieselben Urteile finden sich nämlich, in verschärftem Maße noch, bei ihren eigenen Schriftstellern.“<sup>3</sup> Die ganze Art, wie Augustinus hier von „den Römern“ redet, findet im folgenden hinreichende Erklärung<sup>4</sup>. „Wenn jene Geschichtschreiber glaubten, es gehöre zu einer ehrenvollen Freiheit, die Übel des eigenen Staates nicht zu verschweigen, den sie an vielen Orten mit großen Lobsprüchen zu preisen sich gezwungen sahen, da sie den andern wahren Staat nicht hatten, worin ihre Bürger aufzunehmen sind: was sollen da wir, deren Freiheit um so größer sein muß, je besser und sicherer unsere Hoffnung auf Gott ist, tun, wenn sie die gegenwärtigen Übel unserem Christus zur Last legen, um die schwächeren und unerfahrenen Seelen von jenem Staat abwendig zu machen, in dem allein man ewig und glücklich leben darf? Und doch sagen wir gegen ihre Götter keine ärgeren Dinge, als zu wiederholtenmalen ihre Schriftsteller, die sie lesen und anpreisen, da wir ja aus diesen genommen haben, was wir sagen.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> De civ. Dei 4, 7 (I 171).

<sup>2</sup> Proinde victoriae illae non solida beatorum gaudia fuerunt, sed inania solatia miserorum et ad alia atque alia sterilia mala subeunda illecebrosa incitamenta minime quietorum. De civ. Dei 3, 17 (I 136).

<sup>3</sup> Nec nobis, quia hoc dicimus, boni Romani prudentesque suscenseant: quamquam de hac re nec petendi sint nec monendi, quando eos minime suscensuros esse certissimum est. Ebb.

<sup>4</sup> Übrigens haben sich die Untertanen des römischen Reiches in erster Linie als Glieder ihrer engeren Heimat und Vaterstadt gefühlt; die Beziehung zum Reiche war jener andern nicht über-, sondern untergeordnet.

<sup>5</sup> Porro si illi scriptores historiae ad honestam libertatem pertinere arbitrati sunt mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriolem, quo cives aeterni legendi sunt, non

Augustinus wendet sich also gegen ein mit dem alten heidnischen Staatswesen sich solidarisch fühlendes Römertum und macht der heidnischen Anschauung gegenüber die christliche geltend. Von diesem Standpunkt aus ist auch die von Neuter verwertete Antwort unseres Bischofs zu würdigen, die er dem alten Heiden Nektarius gegeben hat. Dieser hatte dem Bischof geschrieben, er möchte sich für die heidnischen Bewohner von Kalama, seiner Vaterstadt, verwenden, die sich grobe, gewaltjame Auszweigungen gegen die Christen hatten zu Schulden kommen lassen; das Geschick seiner Stadt liege ihm sehr am Herzen, da seine leidenschaftliche Liebe zum Vaterlande „unbegrenzt“ sei; er weiß in seinem Alter nur von diesem irdischen Vaterland<sup>1</sup>. Die heidnische Vergötterung des Staates mußte Augustinus, dem christlichen Bischof und Seelenhirten, ein Greuel sein<sup>2</sup>; diese seine Denkweise schließt jedoch wahren Patriotismus keineswegs aus. *Primi tibi sunt pater et mater*, so mahnt der Bischof seine Zuhörer, *maior sit patria et ipsis parentibus tuis*<sup>3</sup>. Inniges Mitgefühl bekunden die Worte: „Wir wollen vom Herrn, unserem Gott, uns Kraft erslehen zur Ertragung der Leiden dieser Zeit . . ., dies wollen wir uns wünschen, dies dem Staat, dessen Bürger wir sind. Denn der Staat wird durch nichts anderes glücklich als der einzelne.“<sup>4</sup> Dem Macedonius gibt er den ehrenden Namen eines *amator reipublicae*<sup>5</sup>. Oft kommt Augustinus auf die Katastrophe Roms (410) in seinen Predigten zu sprechen; schon damals wurde seine Gesinnung verdächtigt; darauf erwidert der Bischof: Man sagt von mir: o schwiege er doch von Rom! als ob ich seiner spottete und nicht vielmehr den Herrn anflehen und euch, so gut ich kann, Lehren geben wollte. Fern sei es von mir, zu spotten! Solches wehre Gott von meinem Herzen ab und dem Schmerze meines Bewußtseins! . . . Weshalb spreche ich davon, als darum, weil es falsch ist, was man von unserem Christus sagt, er habe Rom zugrunde gerichtet. Ich verteidige die Schuldlosigkeit des Christentums, und ich berufe mich zum Beweise auf Konstantinopel, das unter christlichen Kaisern emporgeblüht und zu einer christlichen Stadt geworden ist<sup>6</sup>. Auf die Kunde vom Unglück,

habent: quid nos facere convenit, quorum spes quanto in Deo melior et certior, tanto maior debet esse libertas, cum mala praesentia Christo nostro imputant, ut infirmiores imperitioresque mentes alienentur ab ea civitate, in qua sola iugiter feliciterque vivendum est? De civ. Dei 3, 17 (I 136 f).

<sup>1</sup> Ep. 91 (Migne, P. L. XXXIII 313 ff).

<sup>2</sup> Sermo 105, 7, 10 (M. XXXVIII 622 f).      <sup>3</sup> Ebd. 62, 5, 8 (418).

<sup>4</sup> Ep. 155, 3, 9 (M. XXXIII 670).      <sup>5</sup> Ebd. 2, 7 (669).

<sup>6</sup> Constantinopolis ex quo condita est in magnam civitatem, quoniam a christiano imperatore condita est, olim deos ipsos falsos perdidit, et tamen et crevit et crescit et manet. Quamdiu vult Deus, manet. Non enim et illi civitati, quia hoc dicimus, aeternitatem promittimus. Sermo 105, 9, 12 (M. XXXVIII 624).

daß Rom betroffen, klagt der Bischof: *Horrenda nobis nuntiata sunt, strages facta, incendia. . . Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus.* Rom, so tröstet er, sei nicht vernichtet. *An putatis civitatem in parietibus deputandum? Civitas in civibus est, non in parietibus*<sup>1</sup>. Auf den fortwährenden Vorwurf, Rom geht unter, antworte ich: Vielleicht geht Rom nicht unter; vielleicht ist es nur gegeißelt, nicht getötet, vielleicht ist es gezüchtigt, nicht vernichtet worden (*forte flagellata est, non interempta, forte castigata est, non deleta*). Vielleicht geht Rom nicht unter, wenn die Römer nicht untergehen. Und sie werden nicht untergehen, wenn sie Gott die Ehre geben, sie werden untergehen, wenn sie ihn lästern<sup>2</sup>. Voll und rein kommt die Stimmung und Gesinnung des Bischofs zur Geltung, wenn er ausruft: „Der Staat, der uns fleischlich erzeugt hat, er bleibt! Gott sei Dank! Möge er auch geistlich geboren werden und mit uns zur Ewigkeit hinübergehen!“<sup>3</sup> Auch in dem von Keuter angeführten Briefe<sup>4</sup>, wo angeblich kein patriotisches Gefühl offenbar werde, wie man erwarten sollte, fehlt es nicht an Anzeichen, daß diese Ansicht eine irrige ist. Insbesondere ist zu beachten, daß dieses Schreiben an den Statthalter Bonifatius gerichtet wurde, der durch seine Auflehnung gegen die Regierung und die Berufung der Vandalen nach Afrika das Land ins Verderben stürzen sollte; über denselben Mann mußte Augustinus jetzt schlimme Dinge hören, der früher den Voratz geäußert hatte, sich von der Welt ganz zurückziehen zu wollen; damals riet ihm der Bischof, in verhängnisvoller Zeit nicht eigenwillig seine Stellung aufzugeben, sondern mit innerer Weltverleugnung seinem Berufe treu zu bleiben und seine Pflichten in christlichem Geiste zu erfüllen<sup>5</sup>. Um so peinlicher mußte die Nachricht von der Rebellion des Statthalters den Bischof berühren, die teils durch die Arglist des Vëtius teils den eigenen Ehrgeiz des Bonifatius verschuldet war; während Bonifatius zum Schwerte griff, drangen Horden aus den wilden Grenzvölkern in Afrika ein, ohne daß ihnen Widerstand geleistet wurde. Augustinus erinnert den Adressaten an seine früheren Gesinnungen, womit er sich zur Fortführung seines Berufes

<sup>1</sup> Sermo de urbis excidio 2, 3; 6, 6 (M. XL 718 721). Vgl. Sermo 81, 9 (M. XXXVIII 505): *Roma quid est nisi Romani?*

<sup>2</sup> Sermo 81, 9 (M. XXXVIII 505). Augustinus kritisiert das Wort Vergils: *Imperium sine fine dedi* (so Jupiter an die Römer), und mahnt: *Noli adhaerere velle seni mundo et nolle iuvenescere in Christo, qui tibi dicit: Perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis. Noli timere, renovabitur iuventus tua sicut aquilae.* Ebd. 8 (505).

<sup>3</sup> Sermo 105, 7, 9 (M. XXXVIII 622). *Manet civitas, quae nos carnaliter genuit. Deo gratias! Utinam et spiritualiter generetur et nobiscum transeat ad aeternitatem!*

<sup>4</sup> Ep. 220 (M. XXXIII 992 ff).

<sup>5</sup> Ep. 189 (854 ff).

entschlossen habe. Die schlimmen Folgen für Afrika, die traurige Lage des Landes und die ihm drohenden Gefahren werden offen und eindringlich dem ungetreuen Beamten vor Augen gestellt. *Quid autem dicam de vastatione Africae, quam faciunt Afri barbari resistente nullo, dum tu talibus tuis necessitatibus occuparis nec aliquid ordinas, unde ista calamitas avertatur?*<sup>1</sup> Bonifatius werde sich darauf berufen, daß seine Pflichttreue mit Undank vergolten worden sei; darüber könne er, der Bischof, nicht urteilen; er wolle lediglich des Statthalters eigene Sache, die derselbe vor Gott zu vertreten habe, zur Sprache bringen. „Ich erwäge die höher liegenden Ursachen; daß Afrika solches Übel leidet, haben die Menschen ihren Sünden zuzuschreiben. Doch möchte ich nicht, daß du zur Zahl der Bösen und Ungerechten gehörst, durch die Gott mit zeitlichem Leid züchtigt, wen er will“; denn diese Ungerechten verfallen der ewigen Strafe. Als Christ müsse Bonifatius verzeihen. „Wenn dir also vom römischen Reiche Güter verliehen worden sind, obgleich irdische und vergängliche Güter, weil dieses Reich selbst ein irdisches, nicht ein himmlisches ist, und nichts anderes, als wozu es Macht hat, verleihen kann, — wenn dir also Güter verliehen sind, so vergilt nicht Gutes mit Bösem. Wenn dir aber Böses zugefügt worden ist, so vergilt nicht Böses mit Bösem. Was von beidem dir zugefügt wurde, will ich nicht untersuchen und kann ich nicht beurteilen. Zu dem Christen aber sage ich: vergilt nicht Gutes mit Bösem oder Böses mit Bösem.“<sup>2</sup> Das sind offene Worte eines edeln und klugen Ratgebers, zugleich aber auch eines Bischofs, der mit der Gesinnung des eifrigen Seelenhirten aufrichtige Treue gegen Heimat und Reich in seinem Herzen vereinigte.

#### Vierter Abschnitt.

### Die verschiedenen Ordnungen im Staate.

#### § 18. Die Rechtsordnung.

Die griechische Philosophie hatte sich mit verschiedenen Fragen, die das Vorhandensein eines alle bindenden Rechtes nahelegt, eingehend beschäftigt. Cicero übernahm die wichtigsten Ergebnisse dieses Denkens und übermittelte

<sup>1</sup> Ep. 220, 7 (Migne, P. L. XXXIII 995).

<sup>2</sup> Tu Deum attende, tu Christum considera, qui tanta bona praestitit et tanta mala pertulit. . . Si ergo tibi bona sunt praestita, quamvis terrena, transitoria, ab imperio Romano, quia et ipsum terrenum est, non coeleste, nec potest praestare nisi quod habet in potestate; si ergo bona in te collata sunt, noli reddere mala pro bonis; si autem mala tibi irrogata sunt, noli reddere mala pro malis. Quid istorum duorum sit, nec discutere volo, nec valeo iudicare; ego christiano loquor: noli reddere vel mala pro bonis vel mala pro malis. Ebd. 8 (995 f).

sie den Römern. Gerade für Fragen des Rechtes besaß der Römer besondere Begabung und besonderes Interesse; das römische Recht legt von dieser großen, allerdings noch mehr auf das Praktische als auf das Theoretische gerichteten Fähigkeit glänzendes Zeugnis ab. In der Folge hat die Jurisprudenz das Resultat der Geistesarbeit Griechenlands teilweise verwertet und weitergebildet.

Durch die so entwickelten rechtsphilosophischen Ideen wurde zweifellos auch die christliche Literatur beeinflusst. Bei der weittragenden Bedeutung dieser Gedanken mußte sie natürlich Stellung dazu nehmen. Finden sich anfangs mehr nur Andeutungen, so klären sich im Laufe der Zeit die Vorstellungen, bis Augustin über einzelne Fragen ganze Theorien entwickelt. Um prüfen zu können, wie weit seine Ansichten insbesondere gegenüber der stoisch-ciceronianischen und römisch-juristischen Auffassung, sodann gegenüber der traditionellen christlichen sich als selbständig erweisen, ist zunächst auf diese einzugehen.

I. Die Hauptbegriffe, die uns in der antiken Philosophie begegnen, sind die des Naturrechts und des durch menschliche Satzung entstandenen Rechtes. Hierüber stellt Cicero, griechischem Vorgange folgend, seine Reflexionen an<sup>1</sup>.

1. Die Norm, wodurch die Harmonie des gesamten Weltorganismus vorgezeichnet wird, ist das Naturgesetz, das Gebot Gottes, dessen Inhalt das gesamte Ethos des menschlichen Gemeinlebens ist. Durch die Beziehung des Naturgesetzes auf die Vernunft ergibt sich die Pflicht, durch den konstanten Willen, sie zu erfüllen, die Tugend. Cicero unterscheidet vier Vermögen der Vernunft, darunter den Sinn für gesellige Ordnung, an den die *lex naturae*, die objektive sittliche Weltordnung, die der Ausdruck der absoluten Wahrheit und höchsten Weisheit Gottes ist<sup>2</sup>, die entsprechenden Forderungen richtet. So kommt er zum Begriff der Gerechtigkeit; der Sinn für die gesellige Ordnung erzeugt die *iustitia*. Das Naturgesetz enthält, wie für die andern sittlichen Hauptgebiete, so auch für das Gebiet der *iustitia* einen bestimmten Komplex von Forderungen; die große Grundregel, die das Verhalten der *iustitia* regelt, ist das *ius*, das Rechtsgebiet; mit Rücksicht darauf, daß es die Gebote der *lex naturae* verwirklicht, heißt es *ius naturale*.

Cicero entscheidet sich demnach in der großen Kardinalfrage, der die griechische Rechtsphilosophie ihre besten Kräfte gewidmet hat, für die Richtung, die wie Sokrates<sup>3</sup>, Plato<sup>4</sup>, Aristoteles<sup>5</sup> und die Stoiker<sup>6</sup> der Über-

<sup>1</sup> Hildenbrand 562 ff. Voigt 185 ff.

<sup>2</sup> De leg. 2, 4, 8. Vgl. Lactant., Div. instit. 6, 8 (M. VI 660 f). Die Benennungen dafür sind *lex naturae* oder *naturalis*, *summa*, *vera lex*; *lex divina* et *humana* oder einfach *natura*. Voigt 185.

<sup>3</sup> Hildenbrand 89 ff.

<sup>4</sup> Ebd. 196 ff.

<sup>5</sup> Ebd. 303 ff.

<sup>6</sup> Ebd. 509 ff.

zeugung huldigte, daß ein ewiges, unverbrüchliches Prinzip, sei es nun Gott oder die Natur oder die Idee, Urquelle und Norm des Gerechten sei, während die Sophisten nach dem Vorgange des Ioniers Archelaos, eines Vertreters der materialistischen Weltanschauung<sup>1</sup>, das Gerechte auf bloßer Satzung beruhen ließen<sup>2</sup>. Cicero sucht die Existenz des *ius naturale* von verschiedenen Gesichtspunkten aus darzutun. Zu diesem Schlusse führt ihn seine Überzeugung, daß eine Gemeinschaft der geistigen Substanz zwischen Gott und Menschen besteht, und damit eine Gemeinschaft der geistigen Lebensgesetze<sup>3</sup>; zu demselben Schlusse drängt die Betrachtung der den Menschen gemeinsamen Vernunft, die Keime gewisser allgemeiner Normen enthält; auf die Existenz des *ius naturale* weist die Stimme des Gewissens hin, dessen Leugnung an die Stelle der Gerechtigkeit die Willkür setzt; endlich weist darauf hin der zwischen gut und böse, erlaubt und unerlaubt objektiv bestimmte Unterschied; der Mensch hat in sich einen Maßstab zur Beurteilung sittlicher Handlungen, einen Maßstab für das Normale auf dem Gebiete des geistigen Lebens, und dies ist das Naturrecht.

Das *ius naturale* ist demgemäß allgemein, über menschliche Willkür erhaben und unveränderlich wie die *lex naturalis* selbst, weshalb das Naturrecht nicht selten *lex naturalis* genannt wird<sup>4</sup>. Das *ius naturale* ist als Ausfluß der sittlichen Weltordnung allgemein und absolut gültig und verbindlich; seinem Wesen nach ist es höchste Vernunft, *ratio summa*, *in-sita in natura*, *quae iubet ea, quae facienda sunt prohibetque contraria*<sup>5</sup>. Vor dem Naturrecht muß der Gesichtspunkt der Nützlichkeit weichen<sup>6</sup>. Gleich den Stoikern betrachtet Cicero das oberste Gesetz auch als Vernunftwillen Jupiters<sup>7</sup>, im Unterschied von diesen gelten ihm jedoch

<sup>1</sup> Hildenbrand 47 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 70 ff. Ähnlich später die Kyrenaiker, 502 ff, und die Skeptiker, 518 ff. Sie behaupten im Gegensatz zu der andern Richtung, das Gerechte sei *οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει*. Ihre Gegner nennen das eine absolute Gesetz, das im goldenen Zeitalter ausschließlich geherrscht, *νόμος ὁ ἄγραφος* oder *ὁ κοινός* (*lex naturae*); die Summe seiner Gebote ist eben das *ἄγραφον* oder *φύσει δίκαιον* (*ius naturale*). Sein äußeres Merkmal ist die Allgemeinheit seiner Vorschriften bei allen Völkern, sein inneres, ein Gesetz zu sein, das von Gott, dem Inbegriff alles Guten und Schönen, stammt. Voigt 79.

<sup>3</sup> Vgl. die stoische Idee vom großen Welt- und Menschheitsstaat. Hildenbrand 510.

<sup>4</sup> De off. 3, 17, 69.

<sup>5</sup> De leg. 1, 6, 18. Est non scripta, sed nata lex . . . , ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus. Pro Mil. 10. Orta est simul cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad imbuendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis. De leg. 2, 4, 10. Vgl. Lactant., Div. instit. 6, 8 (Migne, P. L. VI 660 f).

<sup>6</sup> De leg. 1, 15, 42.

<sup>7</sup> Ebd. 2, 4, 10.

die ersten Normen der Sittlichkeit und des Rechtes als angeborene Begriffe<sup>1</sup>. Die Bestandteile des *ius naturale* sind das *ius divinum* und *humanum*; das Prinzip des ersteren ist das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott (*religio*), das des letzteren das Gleichheitsverhältnis der Menschen untereinander (*aequitas*).

Den Inhalt des *ius naturale* bildet also das gesamte Ethos des menschlichen Gemeinlebens; der Inbegriff der jenem entsprechenden Handlungen, die Gerechtigkeit, umfaßt alle Pflichten, die sich auf das Gemeinleben beziehen. Diese zerfallen in zwei große Kategorien, die eine mit positivem, die andere mit negativem Charakter; die *iustitia* im engeren Sinne besteht nämlich darin, daß jede Störung des Gemeinlebens unterlassen wird, die positive Ergänzung dazu ist die *beneficentia*; ihr Gegenstand ist die aktive Teilnahme am Gemeinleben. Als allgemeinste Postulate (*munera iustitiae*) werden die beiden Sätze aufgestellt: *ne quis noceat, nisi lacessitus iniuria*, sowie: *ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis*<sup>2</sup>. Die Gerechtigkeit im engeren Sinne verlangt, daß man jedem das Seinige gibt<sup>3</sup>.

2. Cicero unterscheidet nun im positiven Recht *ius gentium* und *ius civile*. *Societas enim est, latissime quae pateat hominum inter homines, interior eorum, qui eiusdem gentis sunt, propior eorum, qui eiusdem civitatis. Itaque maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt: quod civile, non idem continuo gentium, quod autem gentium, idem civile esse debet*<sup>4</sup>. Das *ius gentium* ist überall in den einzelnen Rechten, insbesondere im römischen Recht in Geltung, das *ius gentium* ist also ein Teil des römischen Rechtes; das liegt eben im Wesen und Begriff des ersteren, allgemeingültig zu sein. Der ganze Komplex des römischen Rechtes (*ius civile* im weiteren Sinn) umfaßt demnach das *ius gentium*, d. h. überall geltende Bestimmungen, und ein *ius civile* im engeren Sinn, d. h. solche Bestimmungen, die dem römischen Recht nicht mit allen andern gemeinsam sind. Das *ius civile* im weiteren Sinn deckt sich mit dem *δίκαιον πολιτικόν* des Aristoteles, das *ius civile* im engeren Sinn mit dessen *δίκαιον πολιτικόν νομικόν*, das *ius gentium* aber entspricht seinem *δίκαιον πολιτικόν φυσικόν*<sup>5</sup>. In der Tat identifiziert der römische Schriftsteller selbst *natura* (*ius naturale*)

<sup>1</sup> Ebd. 1, 10, 30. Vgl. Voigt 136.

<sup>2</sup> *De off.* 1, 7, 20 ff. Die Natur überweist zwar nichts als Privateigentum, anerkennt aber in der *vetus occupatio, victoria, lex, pactio, condicio, sors* Akquisitionsgründe und gebietet deren Respektierung.

<sup>3</sup> *De fin.* 5, 23, 65–67.

<sup>4</sup> *De off.* 3, 17.

<sup>5</sup> V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg 1909<sup>2</sup>, 192 f.

mit *ius gentium*<sup>1</sup>: *Atque vero hoc solum natura, i. e. iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus respublica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri.* Kein Volk ist so roh, daß ihm der Götterglaube fremd wäre; nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit, non institutis opinio est confirmata, non legibus. Omnibus autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est<sup>2</sup>. Diese und andere Stellen<sup>3</sup> beweisen, daß Cicero das *ius naturale* in der Form des *ius gentium* verwirklicht gedacht hat, ähnlich wie die Griechen<sup>4</sup>, ähnlich wie Quintilian<sup>5</sup> und Seneca<sup>6</sup>; gerade die Stoiker, wie z. B. Chrysipp, hatten in der Übereinstimmung der Völker die Stimme der Natur erkennen zu dürfen geglaubt; Cicero folgte ihnen auch hierin<sup>7</sup>.

3. Die Geltung des *ius civile*<sup>8</sup> beruht auf der Autorität eines äußeren, formellen, rechtsbegründenden Mediums, sei es eines Gesetzes oder einer Rechtsgewohnheit. Cicero faßt es lediglich unter dem Gesichtspunkt einer objektiven Ordnung auf; seine Bestimmungen werden aus dem Naturrecht, der *norma legis*<sup>9</sup>, hergeleitet, jedoch den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen nach dem Maßstab der *utilitas* angepaßt. *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est a natura profectum, deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt; postea res a natura pro-*

<sup>1</sup> De off. 3, 5, 23.

<sup>2</sup> Tusc. 1, 13, 30.

<sup>3</sup> *Una continemur et eadem lege naturae. De off. 3, 6, 27. Lege naturae, communi iure gentium sancitum est. . . De harusp. respons. 15, 32. Est unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi. De leg. 1, 15. Vgl. § 11, I. 2, 1: Palam est autem vetustius esse ius naturale, quod cum ipso genere humano rerum natura prodidit; civilia enim iura tunc esse coeperunt, cum et civitates condi et magistratus creari et leges scribi coeperunt.*

<sup>4</sup> Vgl. z. B. das Wort des Demosthenes: *φανερῶς παράνομον, οὐ μόνον παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὸν κοινὸν ἀπάντων ἀνθρώπων.* Voigt 175.

<sup>5</sup> Er unterscheidet das *iustum natura* (*φύσει δίκαιον*) und *iustum constitutione*; ersteres umfaßt die allen gemeinsamen Gesetze. *Instit. orat. 7, 4, 5 f; 12, 2, 3.*

<sup>6</sup> Ep. 4. De benef. 4, 12 17. *Consol. ad Marc. 7 f: Wir alle sind Glieder eines Leibes und verwandt; Wesen, Zweck, gegenseitige Liebe, Gesellschaftstrieb und Rechtsgefühl vereinigen uns. Ep. 95. Das Gesetz dieser societas hominum ist die lex naturae. Über Antoninus vgl. Voigt 248 f.*

<sup>7</sup> In diesem Sinne gebraucht Cicero den Ausdruck „Stimme der Natur“ z. B. *De fin. 3, 19, 62.*

<sup>8</sup> Auch *civile nexum* genannt gegenüber der *communis lex naturae*, *Quiritium ius* gegenüber dem *sapientium ius*, *populares leges* gegenüber der *coelestis lex*, *ius* oder *lex* oder *institutum* (im Unterschied von der *natura*). Voigt 198.

<sup>9</sup> De leg. 2, 24. *Lex (naturae) est iuris et iniuriae regula.* Ebb. 1, 6.



fectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. Natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem<sup>1</sup>. Alles dem ius naturale widersprechende Recht ist ungültig und ist überhaupt nicht als Recht anzusehen<sup>2</sup>. Neben dem aus dem Naturrecht abgeleiteten Rechte<sup>3</sup> kommt, wie bemerkt, bei Cicero ein Kreis von Bestimmungen zum Vorschein (ius civile im engeren Sinn), die die Gebote der lex naturae ergänzen und durch besondere, mehr zufällige Umstände zur Geltung gelangen; diese beruht also mehr auf der Gunst äußerer Verhältnisse, als auf eigener, innerer Kraft, und ihre Herrschaft ist darum eine rein zeitliche und lokale. Den maßgebenden Grund bildet hier die utilitas, die jedoch verwerflich erscheint, wenn sie der honestas widerspricht<sup>4</sup>. Aus der Verschiedenheit der Nationen und ihrer Bedürfnisse ergibt sich ganz von selbst eine Verschiedenheit dieses ius civile im engeren Sinne.

4. Cicero hat erkannt, daß die Grundverhältnisse des Gemeinlebens in objektiven Normen festzustellen und durch höhere Gewalt zu schützen sind<sup>5</sup>, da die Existenz des Gemeinlebens gegen Willkür gesichert werden muß. Aber er beschäftigt sich nicht mit der Eigentümlichkeit dieser Normen, die das Recht konstituieren. Wohl bedeutet es einen Fortschritt gegenüber der griechischen Philosophie, wenn er den Ausgang des positiven Rechtes vom natürlichen betont; aber Cicero hat es veräußert, nun diesen Gedanken weiter zu verfolgen; daran hinderte ihn, obwohl das römische Recht vom subjektiven Element ausgeht, seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, der das Naturrecht gleich dem positiven Recht rein objektives, nicht subjektives Recht ist; das Naturrecht bindet als Ausfluß der sittlichen Weltordnung; zur Erkenntnis subjektiver Rechte dringt die Philosophie nicht vor. Natürliches Rechtsgesetz, Naturgesetz und Sittengesetz erscheinen als ein Komplex<sup>6</sup>. So weiß auch Cicero weder Moral und Recht zu scheiden, noch die im römischen Recht liegenden rechtsphilosophischen Gedanken zu verwerten. Insbesondere entgeht also dem römischen Philosophen der Unterschied zwischen rechtlichem und moralischem Willensakt, indem das Recht nur die Willensäußerung in Gestalt der Handlung erfäßt. Der antiken Philosophie ist es nicht gelungen, eine sichere Grenze zwischen dem Recht und den andern Bestandteilen der Ethik zu ziehen. So fragt z. B. Seneca, warum es keine Klage gegen den Undankbaren gebe; er erwähnt verschiedene Gründe, nicht aber den uns am meisten naheliegenden, daß nämlich die Gewährung

<sup>1</sup> De off. 2, 53, 160 ff; 2, 22, 65. Wörtlich damit übereinstimmend De invent. 2, 53.

<sup>2</sup> De leg. 2, 5, 11.

<sup>3</sup> Das ius civile hat die lex naturae zu verwirklichen. De leg. 2, 5, 13.

<sup>4</sup> De leg. 1, 12, 33. De off. 3, 3.

<sup>5</sup> De off. 3, 5, 24.

<sup>6</sup> Sierse III 10.

der *gratitudo* eine rein moralische Verpflichtung darstellt und sich darum nicht durch Rechtsvorschriften erzwingen läßt. Eine ähnliche Unsicherheit wenigstens in der Theorie verrät auch die Jurisprudenz, nur daß hier der Mangel durch den bewundernswerten römischen Takt ausgeglichen wird.

II. Die römische Jurisprudenz hat sich in der Folge des *ius naturale* bemächtigt; sie trug auch in diese Sphäre die Vorstellung des Subjektes hinein und kam so zur Ahnung natürlicher Rechte. Andererseits hat die Rechtswissenschaft sich mit dem *ius gentium* allmählich eingehend beschäftigt. Das historische *ius gentium*, das natürlich-billige Verkehrsrecht wird von den Juristen philosophisch verallgemeinert: die spezifisch römische Rechtsidee, wie das *ius naturale* (*φύσει δίκαιον*) die der Griechen ist<sup>1</sup>. Gaius und die älteren Juristen haben beide identifiziert. „*Quod semper aequum ac bonum est*“, dies ist das *ius naturae*<sup>2</sup> oder Vernunftrecht (*ius gentium*), „ungefähr das, was wir heute als Naturrecht in gesellschaftlichen Einrichtungen bezeichnen; sämtlich Rechtsnormen, zu denen die natürliche Vernunft unabhängig von jedem Gebote gelangt.“<sup>3</sup> Gaius führt aus: *Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur*<sup>4</sup>. Anders seit Ulpian. Der Unterschied hängt damit zusammen, daß die *opinio communis* der römischen Juristen das *φύσει δούλοι* des Aristoteles, das auch Cicero<sup>5</sup> im wesentlichen seiner Anschauung zugrunde gelegt hatte, aufgab und unter dem Einfluß stoischer Ideen die Freiheit und Gleichheit aller als Ausfluß des Naturrechtes behauptete<sup>6</sup>. Da nun das allenthalben bestehende Institut der Sklaverei einerseits aus dem *ius gentium* nicht entnommen werden konnte, andererseits aber dem Naturrecht widersprach, bot die Dreiteilung einen willkommenen Ausweg, um diese Schwierigkeit zu lösen<sup>7</sup>; man unter-

<sup>1</sup> Gierke III 11.      <sup>2</sup> Paulus, l. 14 ad Sab., l. 11, D. 1, 1.

<sup>3</sup> B. Cathrein, im Philol. Jahrb. II (1889) 379.

<sup>4</sup> Instit. 1, 1.      <sup>5</sup> De rep. 3, 25, 27.

<sup>6</sup> § 2, I. 1, 2; l. 4, D. 1, 1: l. 4, § 1, D. 1, 5; l. 32, D. 50, 17.

<sup>7</sup> Dabei verwertete man Vorstellungen, wie sie zuerst bei Pythagoras, dann bei Empedokles sich finden, die von einem Menschen und Tieren gemeinsamen Recht reden. Die römischen Juristen wollen aber den Tieren nicht etwa wirkliche Rechte beilegen. Voigt 175. Cathrein, Recht, Naturrecht usw. 200.

chied zwischen *ius naturale, quod natura* (d. h. der natürliche Instinkt) *omnia animalia docuit*<sup>1</sup>, *ius gentium, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*<sup>2</sup>, und *ius civile, quod quisque populus ipse sibi ius constituit*<sup>3</sup>. Der Teil des römischen Rechtes, der *ius gentium* hieß, erschien so als eine Art *ratio scripta*, als gemeingültiges Recht; es stammt aus der *ratio*, und das Mittel, wodurch es gewonnen wird, ist die *ratio cinatio*; die Vernunft läßt sich dabei von Zweckmäßigkeitsgründen leiten<sup>4</sup>, und dieses *ius gentium* ist in letzter Linie das Ergebnis von notwendigen Vernunftschlüssen<sup>5</sup>.

III. Eine Heimstätte im christlichen Denken erhielt das *ius naturae* durch den Apostel Paulus; „wenn Heiden, so lautet die berühmte Stelle, die das (positive göttliche) Gesetz nicht haben, aus natürlichem Triebe (*φύσει*) das tun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, sie zeigen nämlich, daß das Werk (die Grundelemente) des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem zugleich ihr Gewissen Zeugnis ablegt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder loßsprechen.“<sup>6</sup> Von hier aus läßt sich der Siegeszug des Naturrechts durch die ganze patristische Literatur verfolgen. Gern verbindet sich die Idee bei den früheren, von der Stoa beeinflussten christlichen Schriftstellern mit dem Logosbegriff; sie verknüpft sich damit wie eine selbstverständliche Voraussetzung oder als selbstverständliches Begleitmoment. In dieser Idee finden sie ein Mittel, um ihre Stellung zu Staat und Recht zu fixieren<sup>7</sup>. Origenes nennt die Forderung des Götzendienstes mehr ein sithijisches Barbarengesetz als ein Rechtsgesetz, da sie dem natürlich-göttlichen Gesetz widerstreite<sup>8</sup>. Gregor von Nazianz ver-

<sup>1</sup> Ulpian. († 228) l. 1, § 3, D. 1, 1.      <sup>2</sup> L. 1, I. 1. 2.

<sup>3</sup> Eod. Dieselbe Unterscheidung bei Isidor von Sevilla. Etym. 5, 4, 1 (Migne, P. L. LXXXII 199).

<sup>4</sup> Hermogenian zählt folgende Institute zum *ius gentium*: *bella, discretiae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutae*. L. 5, D. 1, 1.

<sup>5</sup> Cathrein a. a. O.      <sup>6</sup> Röm 2, 14 f.

<sup>7</sup> Tatian kritisiert von diesem Standpunkt aus die unsittlichen Gepflogenheiten der Heiden. Orat. ad Graec. 28 (Migne, P. Gr. VI 865). Justin., Apol. 2, 8 (M. VI 457); 2, 10 (460); 1, 12 (344). Der Logos ist für Klemens von Alexandrien Weisheit, Vorsehung und Naturgesetz zugleich. Paed. 1, 2 (M. VIII 252 ff); 1, 7 (321 324). Strom. 7, 3 (M. IX 422). Dekalog und Naturgesetz sind identisch; die Griechen haben manches aus dem mosaischen Gesetz entlehnt. Strom. 1, 26 (M. VIII 917). Vgl. Troeltsch 662.

<sup>8</sup> C. Cels. 1, 1 (M. XI 653). Er unterscheidet ein zweifaches Gesetz: das Naturgesetz (*ὁ τῆς φύσεως νόμος*), dessen Urheber Gott ist, und das staatliche Gesetz (*ὁ τῆς πόλεως γραπτὸς νόμος*); das erstere ist für die Christen unbedingt maßgebend, so daß

Schilling, Staats- u. Soziallehre.

legt die Herrschaft des Naturgesetzes in die Zeit vor dem Gesetz und den Propheten<sup>1</sup>. Nach Chrysostomus besteht das Wesen des natürlichen Gesetzes in der conscientia als der scientia des Guten und Bösen<sup>2</sup>.

Tertullian betont ebenfalls, daß diese natürlich-göttlichen Grundnormen des Sittlichen der Seele eingepflanzt seien<sup>3</sup>. Tief eingedrungen sind die Ideen vom Naturrecht in die Anschauungsweise von Lactanz und Ambrosius, wobei der Einfluß Ciceros unverkennbar ist. Jener hat die berühmte Stelle aus dem dritten Buche De republica uns überliefert, die er bewundernd und beifällig zitiert: Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat. . . Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc alia posthac. Sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet. ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit<sup>4</sup>. Die Menschennatur (humanitas) führt zur Begründung von Staat und Rechtsordnung; von einem Menschenpaar ging die Entwicklung aus<sup>5</sup>; da wir alle durch den einen Gott geschaffen sind, werden wir verbunden „fraterna utique necessitudine“, quam qui non agnoscit, iniustus est<sup>6</sup>. Ob hanc necessitudinem germanitatis docet nos Deus, malum numquam facere, semper bonum<sup>7</sup>. Universos ad iustitiam vitamque aeternam pari condicione generavit (Deus)<sup>8</sup>. Der Fehler der heidnischen Philosophen bestand darin, daß sie die societas iuris und die pietatis et humanitatis officia nur

---

die Forderung des Götzendienstes unerfüllbar bleibt. Ebd. 5, 37 (1237). Nach Zrenäus ist die Verfehlung gegen das Naturgesetz eine solche gegen Gott und Christus. C. haer. 4, 27, 3 (Migne, P. Gr. VII 1059). Vgl. ebd. 4, 9, 2 (997).

<sup>1</sup> Or. 14, 27 (M. XXXV 894): Gott gab dem Menschen τὸν φυσικὸν νόμον ἀγραφοῦν, τῶν παραπομένων ἐξεταστήν, ἐλέγξας, νομοθετήσας, παιδαγωγήσας.

<sup>2</sup> Ad pop. Antioch. hom. 12, 4 (M. XLIX 132).

<sup>3</sup> De test. an. 5 (Migne, P. L. I 615): Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina.

<sup>4</sup> Lactant., Div. instit. 6, 8 (M. VI 660 f).

<sup>5</sup> Div. instit. 6, 10 f (M. VI 666 ff).

<sup>6</sup> Epit. 59 (M. VI 1068).

<sup>7</sup> Vgl. Div. instit. 6, 10 f (M. VI 666 ff).

<sup>8</sup> Epit. 59 (M. VI 1068).

nach dem Maßstabe des irdischen, statt des ewigen Nutzens beurteilten<sup>1</sup>. Egoismus, Zwietracht und Gewalttat herrschen, seitdem der Götzendienst Eingang fand<sup>2</sup>. *Origo huius mali, quo societas inter se hominum, quo necessitudinis vinculum dissolutum est, ab ignoratione Dei nascitur.* Seit dem Beginn des Götzendienstes ist die Gerechtigkeit verbannt worden: *Sic diremptum est omne foedus, dirempta societas iuris humani.* Jetzt begann man, egoistisch zu sein, *ius in viribus computare, nocere invicem, fraudibus aggredi, dolis circumscribere...* *Cum haec fierent, tum leges sibi homines condiderunt pro utilitate communi, ut se interim tutos ab iniuriis facerent.* Sed metus legum non scelera comprimebat, sed licentiam submovebat<sup>3</sup>. Daß Christentum bedeutet die wahre, himmlische Weisheit: würde dieses allenthalben herrschen, dann würde das goldene Zeitalter zurückkehren, es würde die Gerechtigkeit auf Erden wiederhergestellt<sup>4</sup>, und die vielen, mannigfaltigen Gesetze wären überflüssig<sup>5</sup>. Laktanz hat sich also im wesentlichen darauf beschränkt, mehr in negativer Weise vorzugehen und den heidnischen Begriff der Gerechtigkeit zusammen mit der polytheistischen Weltanschauung zu bekämpfen; wo sich ihm Anlaß und Gelegenheit bietet zu positivem Gedankenaufbau, verliert er sich gern in idealistischen Träumereien. Doch fehlt die Behandlung des Gegenstandes in positivem Sinne nicht gänzlich; so stellt er die Sätze auf: *Primum iustitiae officium est, Deum agnoscere eumque metuere ut Dominum, diligere ut Patrem...* *Secundum iustitiae officium est, hominem agnoscere velut fratrem*<sup>6</sup>. *Fraterna*

<sup>1</sup> Qui sacramentum hominis ignorant ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis iustitiae, scire non possunt. Div. instit. 5, 18 (M. 606). Omnia humana non corpore, sed spiritu metimur. Ebd. 5, 16 (600). Nobis facilius est ista defensio, quibus coelesti beneficio familiaris est ac penitus nota iustitia. Ebd. 5, 18 (604).

<sup>2</sup> Universa mala, quibus humanum genus se ipsum invicem conficit, iniustus atque impius deorum cultus induxit. Ebd. 5, 8 (575).

<sup>3</sup> Epit. 59 (M. VI 1068 f).

<sup>4</sup> Deus, ut parens indulgentissimus, appropinquante ultimo tempore, nuntium misit, qui vetus illud saeculum fugatamque iustitiam reduceret... Rediit ergo species illius aurei temporis et reddita quidem terrae, sed paucis assignata iustitia est, quae nihil aliud est, quam Dei unici pia et religiosa cultura. Div. instit. 5, 7 (M. VI 570). Vgl. ebd. 5, 8 (574).

<sup>5</sup> Denique ad regendos homines non opus esset tam multis et tam variis legibus, cum ad perfectam innocentiam Dei lex una sufficeret, neque carceribus neque gladiis praesidium, neque terrore poenarum, cum praeceptorum coelestium salubritas humanis pectoribus infusa ultro ad iustitiae opera homines erudiret. Ebd. 5, 8 (574).

<sup>6</sup> Div. instit. 6, 10 f (M. VI 666 f).

utique necessitudine cohaeremus, quam qui non agnoscit, iniustus est<sup>1</sup>. Nur ist der Begriff der iustitia nicht genügend scharf und klar gefaßt. Von größerer Bedeutung sind darum die Ideen des Mailänder Bischofs Ambrosius, der sich bemüht, den Begriff des Rechtes im Geiste des Christentums deutlicher zu bestimmen. Er geht aus von dem Gedanken eines harmonischen, wohlgeordneten Aufbaus der Gesellschaft; diese bildet einen Leib, dessen Glieder, wie verschiedene Pflichten, so verschiedene Rechte haben müssen: Haec utique lex naturae est, quae nos ad omnem astringit humanitatem, ut alter alteri tamquam unius partes corporis invicem deferamus. Nec detrahendum quidquam putemus, cum contra naturae legem sit non iuvare. Sic enim nascimur, ut consentiant membra membris et alterum alteri adhaereat et obsequantur sibi mutuo ministerio. Quod si unum desit officio suo, impediuntur cetera. . . . Et quanto gravius est totum hominem quam unum membrum detrahi; iam si in uno membro totum corpus violatur, utique in uno homine communitio totius humanitatis solvitur, violatur natura generis humani, et sanctae ecclesiae congregatio, quae in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis assurgit<sup>2</sup>. Indem so Ambrosius den Rechtsbegriff in Beziehung setzt zur christlichen Gemeinschaft, wird dessen Gebiet folgerichtig über die bisherigen Grenzen hinaus erweitert. Aber nicht nur die Grenzen werden verändert, sondern auch der Inhalt wird in christlichem Geiste umgestaltet. Cicero hatte, wie bemerkt, als allgemeinste Forderungen, als munera iustitiae die beiden Sätze aufgestellt: ne quis noceat, nisi lacessitus, sodann: ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis<sup>3</sup>. Einerseits wendet sich der Bischof gegen die Ausschließlichkeit des Privatrechts, anderseits gegen die Auffassung, als ob dieses ne quis noceat das wesentliche Moment im Begriffe des Rechtes darstelle. Das Gemeinsame, d. h. öffentlichen Besitz als öffentlichen und Privatbesitz als privaten anzusehen, das sei nicht einmal der Natur entsprechend, da die Natur alles zu gemeinsamem Nutzen gespendet hat; natura ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum<sup>4</sup>. Was aber das Wesen der Gerechtigkeit<sup>5</sup> betrifft, so müssen wir, das erfordert Gottes Wille wie die Natur, das allgemeine Beste zum Ziel unseres Strebens machen (in medio omnes utilitates ponere): einer muß dem andern helfen auf jede Weise, damit so unter uns das schöne Band der gesellschaftlichen Vereinigung fester geknüpft werde. Die Gerechtigkeit verdankt im Grunde mehr der Fürsorge für andere als für die

<sup>1</sup> Epit. 59 (Migne, P. L. VI 1068).

<sup>2</sup> De off. 3, 3, 19 (M. XVI 150).

<sup>3</sup> Cicero, De off. 1, 7, 20 ff.

<sup>4</sup> De off. 1, 28, 132 (M. XVI 62).

<sup>5</sup> Ebd. 135 (62 ff.).

eigene Person ihren Ursprung, sie steht im Dienste der Gemeinschaft (*communitatem et societatem nostram adiuvat*). Daß man andern nicht schade, verstehe sich doch von selbst<sup>1</sup>. *Iustitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur*<sup>2</sup>; sie erleidet keinerlei Ausnahme auch nicht angesichts des Feindes<sup>3</sup>; ihre Grundlage ist die Treue<sup>4</sup>, und zusammen mit der *beneficentia* bildet die *iustitia* das doppelte Band der Gesellschaft<sup>5</sup>. So gelangt Ambrosius dazu, als neues und positives Element die christliche Liebe in seine allgemeine Rechtsidee hineinzutragen, wodurch die Grenzen von Recht und Sittenlehre noch mehr als bei Cicero verwischt werden müssen. *Iustitiae pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes; quae et ipsa secundum naturae est magisterium. Si quidem ab ineunte aetate, ubi primum sensus infundi coeperit, vitam amamus tamquam Dei munus, patriam parentesque diligimus, deinde aequales, quibus sociari cupimus. Hinc caritas nascitur, quae alios sibi praefert, non quaerens, quae sua sunt, in quibus est principatus iustitiae*<sup>6</sup>. Ambrosius hat mit seinem von Laktanz übernommenen Grundsatz, was nützlich und ehrbar ist, mehr am Maßstabe der zukünftigen als der gegenwärtigen Dinge zu messen<sup>7</sup>, Ernst gemacht; seine Auffassung gibt davon deutlich Zeugnis. Dabei setzt er voraus, daß dieser Grundsatz völlig mit den Forderungen des Naturgesetzes harmonisiert. *Ne quid contra naturam, ne quid turpe atque indecorum sentiamus*<sup>8</sup>. *Haec dum fiunt* (d. h. wenn die Herrschaft der Vernunft durch Leidenschaften zerstört wird), *abicitur illa naturalis quaedam censura gravitasque morum*<sup>9</sup>. Höchster Vorzug des Menschen ist seine Vernunft, womit er Gott erkennt. Nichts fördert so sehr die *vita honesta* als der Glaube an den kommenden Richter<sup>10</sup>. *Nam si honestas secundum naturam, omnia fecit Deus bona valde, turpitudine utique contraria est*<sup>11</sup>. *Nesciat sapiens nisi secundum naturam vivere, in cuius instituto et ordine Dei lex est*<sup>12</sup>.

Ambrosius hat den antiken Rechtsbegriff wesentlich verändert, dagegen hat er die Idee des Naturgesetzes, wie sie Cicero ausgestaltet hatte, herüber-

<sup>1</sup> Ebd. 131 (62).<sup>2</sup> Ebd. 130 (61).<sup>3</sup> Ebd. 29, 139 (63).<sup>4</sup> Ebd. 142 (64).

<sup>5</sup> Ebd. 28, 130 (61). Ebenso Cicero; *Silidenbrand* 562 572. — *Bgl. De off.* 3, 4, 25 (M. XVI 152): *Nihil iudicandum utile, nisi quod in commune prosit. . . . Etenim si una lex naturae omnibus, una utique utilitas universorum, ad consulendum utique omnibus naturae lege constringimur.*

<sup>6</sup> *De off.* 1, 28, 130 (M. XVI 61).<sup>7</sup> Ebd. 1, 9, 28 (32).<sup>8</sup> Ebd. 1, 26, 124 (60).<sup>9</sup> Ebd. 1, 47, 229 (91).<sup>10</sup> Ebd. 1, 26, 124 (60). *Bgl.* 1, 46, 223 (90); 1, 28, 135 (62 f).<sup>11</sup> Ebd. 3, 4, 28 (153).<sup>12</sup> *De Abrah.* 2, 11, 93 (M. XIV 500).

genommen. Dies zeigen schon die zitierten Ausführungen; auch sonst kommt er oft darauf zu sprechen, zuweilen mit Ausdrücken, die an Cicero erinnern. Diese *lex naturalis* werde durch den Apostel Paulus bezeugt (Röm 2, 14). *Ea igitur lex non scribitur, sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur et humanis ingeniis hauritur*<sup>1</sup>. *Iustus legem habet mentis suae et aequitatis et iustitiae suae normam ideoque non terrore poenae revocatur a culpa, sed honestatis regula*<sup>2</sup>. *Lex gemina est naturalis et scripta, naturalis in corde, scripta in tabulis*<sup>3</sup>. Hinc colligitur, quod homo, qui secundum naturae formatus est directionem, ut oboediat ei, nocere non possit alteri, quod si cui noceat, naturam violet<sup>4</sup>.

Von Interesse ist schließlich noch die Einteilung des alttestamentlichen Gesetzes, die Ambrosiaster aufweist. *Triples quidem lex est, ita ut prima pars de sacramento divinitatis sit Dei, secunda autem, quae congruit naturali, quae interdicat peccatum, tertia vero factorum, id est sabbati, neomeniae, circumcisionis etc.* Haec est ergo *lex naturalis, quae per Moysen partim reformata, partim auctoritas eius firmata in vitiis cohibendis, cognitum fecit peccatum; non quod lateret, sicut dixi: sed ostendit peccata, quae fiunt, non impune futura apud Deum, ne forte quis ad tempus evadens legem illuisse putaretur*<sup>5</sup>.

IV. Der hl. Augustinus hat die für das praktische sittliche Leben in hervorragendem Maße, für eine Gesellschafts- und rechtsphilosophische Theorie aber weniger fruchtbaren neuen Ideen, wie sie eben dargestellt wurden, dank der Klarheit und Tiefe seines Geistes weit überholt. Die Unterscheidung, die unser Autor zugrunde legt, ist jene zwischen *lex aeterna* und *lex temporalis*.

1. Unter *lex aeterna* versteht der Bischof den ewigen Weltplan Gottes oder den Inbegriff der sittlichen Weltordnung. Sie erscheint als Quelle

<sup>1</sup> Ep. 73, 2 f (Migne, P. L. XVI 1251). Ebenso Hieronymus mit Berufung auf dieselbe Stelle; „so umfaßt ein Gesetz, das in die Herzen geschrieben ist, alle Nationen (omnes nationes continet), und es gibt keinen Menschen, der dieses Gesetz nicht kennt.“ Ep. 121, 9 (M. XXII 1024 f). Comm. in Is. 3, 24, 6 (M. XXIV 285); 14, 51, 7 f (486 f).

<sup>2</sup> De off. 3, 5, 31 (M. XVI 153).

<sup>3</sup> De fuga saec. 3, 15 (M. XIV 577).

<sup>4</sup> De off. 3, 4, 24 (M. XVI 152). Die Heilige Schrift enthält die Wahrheit für den Philosophen. Ebd. 2, 2, 6 (104 f). Ep. 53, 2 (M. XVI 1166): Der wahre Christ erfüllt den in sein Herz gelegten göttlichen Willen, unbekümmert um irdische Rücksichten.

<sup>5</sup> In ep. ad Rom. 3, 20 (M. XVII 78 f).



der *lex temporalis* und wird definiert als *ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*<sup>1</sup>. Wenn so Augustinus die *lex aeterna* und die *lex temporalis* einander gegenüberstellt, so bedeutet dies nicht einen unveröhnlichen Dualismus. Vielmehr sind diese beiden Gesetze von ihm in lückenloser Konsequenz als ein einheitlich sich aufbauendes, großartiges Ganzes erfaßt und dargelegt worden. *Deus ordinavit omnia et fecit omnia . . . et gradibus quibusdam ordinavit creaturam a terra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum*<sup>2</sup>. Nichts entzieht sich den Gesetzen jenes höchsten Schöpfers und Ordners, von dem der Friede des Ganzen geleitet wird<sup>3</sup>. „Die Ordnung der Naturen wird in der menschlichen Vernunft von selbst zur sittlichen Ordnung. . . Die im Gewissen vorhandene Verpflichtung auf das höchste, unwandelbare Gut überträgt ihre absolute, heilige Gewalt sofort auf die näheren Aufgaben des Lebens; Regeln der Gerechtigkeit ergeben sich aus dem Grundverhältnis der Schöpfung zu Gott.“<sup>4</sup> Die *lex aeterna*, die große, umfassende göttliche Ordnung spiegelt sich in der Seele, und die in der Seele grundgelegten Ideen harmonieren notwendig mit denen jener Ordnung, da ja derselbe Gott alles geordnet hat. Den Begriff der *lex aeterna* hat Augustinus der stoisch-ciceronianischen Philosophie entlehnt; aber er hat doch eine wesentliche Änderung im Begriffe vollzogen und hat ihn mit christlichem Geiste erfüllt; dies geschah dadurch, daß er die *vera, constans, sempiterna lex, naturae congruens* zurückführt auf die *voluntas Dei*; so ward diese Vorstellung dem christlichen Bewußtsein tief eingefügt und Wesen, Bedeutung und Verbindlichkeit dieses Gesetzes ins hellste Licht gerückt.

2. Näherhin unterscheidet Augustinus die *lex naturalis*, das *ius divinum* und *ius humanum*. Bei seiner Naturrechtslehre tritt der rechtliche Gesichtspunkt stark zurück hinter den sittlichen, nicht zuletzt aus dem Grunde, weil sich der Bischof aufs engste an die Auffassung des Apostels Paulus anschließt.

<sup>1</sup> C. Faust. Manich. 22, 27 (M. XLII 418). Die Sünde ist *factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam*. Ebd. Sic enim, quantum in ipso est, perturbat in se ordinem naturalem, quem *lex aeterna conservari iubet* (sc. homo iniquus). Ebd. 22, 78 (451).

<sup>2</sup> En. in Ps. 144, 13 (M. XXXVII 1878).

<sup>3</sup> De civ. Dei 19, 12 (II 394): *Nulla modo tamen inde aliquid legibus summi illius creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.*

<sup>4</sup> *Mausbach* I 128.

a) Ex hac ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per divinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa vitae huius conversatione moribusque terrenis homines talium distributionum imagines servant<sup>1</sup>. Lex est etiam in ratione hominis, qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur, ne aliquid faciat quisque alteri quod pati ipse non vult<sup>2</sup>. Das wesentliche und durchgreifende Merkmal geben die Worte an: Ut igitur naturae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima<sup>3</sup>. Der Inhalt des Naturrechts läßt sich in die Forderung zusammenfassen, niemand etwas anzutun, was man selbst nicht erleiden möchte<sup>4</sup>. Auch die vollkommenste Seele, wenn sie nur irgend imstande ist, zu denken (ratiocinari), hört im Naturgesetz die Stimme Gottes, der im Gewissen zum Menschen redet<sup>5</sup>. Diese allgemeinen Gebote sind unmittelbar einleuchtend; so erkennen alle Völker, daß der Ehebruch sündhaft ist, und er ist dies nicht etwa, weil er durch ein Gesetz verboten wird, sondern umgekehrt<sup>6</sup>; hier ist jeder sich selbst Gesetz: ab illo qui ubique est, comprehenderit et ad te ipsum intro revocaris. Darum heißt dieses Gesetz lex intima, in ipso corde conscripta<sup>7</sup>. Die Seele gibt sich selbst die Mahnung aus dem Lichte Gottes heraus durch das vernünftige Denken<sup>8</sup>. Daher kommt es, daß auch die Gottlosen der Ewigkeit gedenken und vieles richtig tadeln und loben an den Sitten der Menschen. Nach welchen Regeln beurteilen sie dieselben, wenn nicht nach jenen, worin sie schauen, wie jeder leben soll, auch wenn sie selbst nicht in dieser Weise leben?<sup>9</sup> Im natürlichen Gesetz standen die

<sup>1</sup> De div. quaest. 53, 2 (Migne, P. L. XL 36).

<sup>2</sup> Ep. 157, 3, 15 (M. XXXIII 681).

<sup>3</sup> De lib. arb. 1, 6, 15 (M. XXXII 1229). Vgl. In Ps. 145, 5 (M. XXXVII 1887): Accepit homo corpus tamquam in famulatum, Deum autem Dominum habens, servum corpus, habens supra se conditorem, infra se quod sub illo conditum est, in medio quodam loco rationalis anima constituta legem accepit, haerere superiori, regere inferiorem. Regere non potest inferiorem, nisi regatur a meliore.

<sup>4</sup> De ord. 2, 8, 25 (M. XXXII 1006): In omni vero contractu atque conversatione cum hominibus satis est servare unum hoc vulgare proverbium: Nemini faciant, quod pati nolunt. Ebenso unter Berufung auf Röm 2, 14: En. in Ps. 118, sermo 25, 4 (M. XXXVII 1574).

<sup>5</sup> De serm. Dom. in monte 2, 9, 32 (M. XXXIV 1283). Ep. 157, 3, 15 (M. XXXIII 681).

<sup>6</sup> De lib. arb. 1, 3, 6 (M. XXXII 1224 f).

<sup>7</sup> En. in Ps. 57, 1 (M. XXXVI 673 f).

<sup>8</sup> Ebd. 145, 5 (M. XXXVII 1887).

<sup>9</sup> De Trin. 14, 21 (M. XLII 1052): Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus:

Juden als Menschen den Heiden gleich; sie hatten jene (allerdings durch die Sünde geschwächte) Kraft der Natur in sich, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit; aber die pietas, quae in aliam vitam transfert, beatam et aeternam legem habet immaculatam, convertentem animas, setzt die christliche Gnade (gratia christiana) voraus. Darum nützt den Heiden das Gute, das sie tun, nichts, außer etwa, daß sie einst milder gestraft werden<sup>1</sup>. Augustinus identifiziert das Naturgesetz, das durch die Übereinstimmung der Völker dokumentiert wird und von dem Paulus Röm 2, 14 f. redet, mit dem ius gentium; wenigstens zählt er unter den Arten des Gesetzes die lex gentium auf und bemerkt<sup>2</sup>: aliud vero (sc. genus legis) gentium, quod naturale vocat apostolus (Röm 2, 14 f.). Subjekt und Träger dieses Gesetzes ist der Mensch als solcher<sup>3</sup>. In der Zeit der Patriarchen gab es keine formulierten Gesetze wie jetzt, da herrschte eben dieses ius gentium<sup>4</sup>. Non erant quidem ipsae iuris formulae, quae sunt modo, sed arbitrium voluntatis pro norma legis habebatur, sicut dicit apostolus: Quia gentes legem non habentes . . . (Rom 2, 14).

b) Von der lex naturalis unterscheidet der Bischof die lex Hebraeorum und die lex veritatis. Als erste Art des Gesetzes nennt er die lex Hebraeorum (Röm 8, 2), als zweite die lex gentium und als dritte Art die veritas, quod (sc. genus) perinde significans apostolus dicit: Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis<sup>5</sup> (Röm 8, 2). Das im Alten und Neuen Testament enthaltene Gesetz stellt das ius divinum dar<sup>6</sup>.

a) Das Moralgesetz des Alten Testaments fällt im wesentlichen mit dem Naturgesetz zusammen<sup>7</sup>. Wenn gleichwohl ein geschriebenes Gesetz gegeben ward, so hatte dies den Zweck, die innere Stimme, die vom natürlichen Gesetze Kunde gibt, zu erneuern und zu verstärken. Data est etiam conscripta lex, non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui; ab illo, qui ubique est, comprehenderis et ad te ipsum intro revocaris<sup>8</sup>. Numquid autem lex ista naturalis

quibus ea tandem regulis iudicant nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant?

<sup>1</sup> De spir. et lit. 28, 48 (M. XLIV 230).

<sup>2</sup> C. Faust. Manich. 19, 2 (M. XL 347 f.). Vgl. Ep. 157, 3, 15 (M. XXXIII 631).

<sup>3</sup> En. in Ps. 118, sermo 25, 4 (M. XXXVII 1574).

<sup>4</sup> Sermo 51, 18, 28 (M. XXXVIII 349).

<sup>5</sup> C. Faust. Manich. 19, 2 (M. XL 347 f.).

<sup>6</sup> In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1436 f.).

<sup>7</sup> De spir. et lit. 14, 23 f. (M. XLIV 215 f.).

<sup>8</sup> En. in Ps. 57, 1 (M. XXXVI 673).

non erat in populo Israel? Erat plane, quoniam et ipsi homines erant; sine lege autem naturali essent, si praeter naturam humanam generis esse potuissent. Multo magis ergo praevaricatores facti sunt lege divina, qua naturalis illa sive instaurata sive aucta sive firmata est<sup>1</sup>.

β) Die Vollendung des sittlichen Urtheils und des sittlichen Strebens, die Vollendung des natürlichen Gesetzes ist Christus. Ergo legem mihi constitue in Christo tuo. Ipsa enim via locuta est nobis et dixit: Ego sum via, veritas et vita (Io 14, 6). Lex in Christo, lex cum misericordia est. Ipsa est sapientia<sup>2</sup>. Per Novum Testamentum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per Vetus in tabulis scripta est. Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Novum Testamentum, quam non penitus impietas aboleverat, nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest: ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam<sup>3</sup>.

c) Die lex aeterna, die in diesem Zusammenhange zunächst die objektive sittliche Weltordnung bedeutet, macht sich also im Bewußtsein des vernünftigen Menschen als natürliches Gesetz im subjektiven Sinne, als absolut verpflichtende Grundregel seines gesamten sittlichen Urtheilens und Strebens geltend; dieses natürliche Gesetz ist durch das Alte Testament erneuert und befestigt, durch das Neue Testament, sowohl was die Form als was die Kraft betrifft, vollendet worden.

Daraus folgt, daß die lex temporalis, die Augustinus der lex aeterna gegenüberstellt, in dieser Quelle und Maßstab haben muß. Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit, haec vicissitudo temporalis, ut iusta esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper iustum est gravem populum honores dare, levem non dare. . . . Ut igitur aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima. . . . Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos

<sup>1</sup> En. in Ps. 118, sermo 25, 4 (Migne, P. L. XXXVII 1574). Vgl. Ambrosiaster, siehe oben S. 166.

<sup>2</sup> En. 2 in Ps. 26, 20 (M. XXXVI 209).

<sup>3</sup> De spir. et lit. 28, 48 (M. XLIV 230).

variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? <sup>1</sup> Die lex temporalis oder das humanum ius <sup>2</sup> stammt demnach vom menschlichen Gesetzgeber. Der Zweck der lex temporalis ist die Erhaltung des Friedens, des wohlgeordneten Zusammenlebens und des Bestandes der menschlichen Gesellschaft. Dieser Zweck wird dadurch erreicht, daß auf dem Gebiete der irdischen Güter, angefangen von Geld und Besitz bis hinauf zu den Gütern des Leibes, wie Leben und Unversehrtheit desselben, jedem Individuum das Seinige zugeteilt wird. Quid deinde censes temporalem legem iubere nisi, ut haec, quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent, eo iure possideant, quo pax et societas humana servetur, quanta in his rebus servari potest? Als in Betracht kommende Güter werden aufgezählt: der Leib, seine Gesundheit und Unversehrtheit; die Freiheit; Eltern, Verwandte und Angehörige; ipsa denique civitas, quae parentis loco haberi solet, honores etiam et laudes et ea, quae dicitur, gloria popularis; endlich das Geld im weiteren Sinne, pecunia, quo uno nomine continentur omnia, quorum iure domini sumus et quorum vendendorum aut donandorum habere potestatem videmur. Horum omnium quemadmodum lex illa sua cuique distribuat, difficile et longum est explicare <sup>3</sup>. Das Mittel, die Rechtsordnung zu bewahren und zu sichern, ist der Zwang, die Gewalt: wer sich dagegen verfehlt, dem werden die irdischen Güter geschmälert oder weggenommen; die Triebfeder, wodurch die irdisch Gesinnten angehalten werden, das Gesetz zu erfüllen, ist also die Furcht vor zeitlicher Strafe. Das Gesetz zur Leitung der Völker und Staaten (lex, qua populi terreni civitatesque gubernantur) hat nicht etwa die Sünde zu bestrafen, sondern, wie gesagt, durch Androhung und Anwendung von Gewalt im Gebrauche der irdischen Güter eine gewisse Ordnung herzustellen (quendam modum aptum vinculo civitatis, qualis ex huiusmodi hominibus constitui potest) <sup>4</sup>. Auf Grund der lex aeterna dagegen erkennt der Mensch, der das rechtschaffene Leben liebt, daß dem guten Willen das Leben, dem bösen das Elend zugeteilt ist <sup>5</sup>. Nach diesem ewigen, unveränderlichen Gesetze lebt

<sup>1</sup> De lib. arb. 1, 6, 15 (M. XXXII 1229). Vgl. Cicero, De off. 2, 53, 160 ff.

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1436 f).

<sup>3</sup> De lib. arb. 1, 15, 32 f (M. XXXII 1239).

<sup>4</sup> Metu coercet ergo, et ad id quod vult torquet ac retorquet miserorum animos, quibus regendis accommodata est. Dum enim haec amittere timent, tenent in his utendis quendam modum aptum vinculo civitatis, qualis ex huiusmodi hominibus constitui potest. Non autem ulciscitur peccatum, cum amantur ista, sed cum aliis per improbitatem auferuntur. Ebd.

<sup>5</sup> Lex aeterna, qua videt (qui recte vivere diligit) tributam esse bonae voluntati beatam vitam, malae miseram. . . . De lib. arb. 1, 15, 31 (M. XXXII 1237).

der Gerechte; er bedarf des zeitlichen Gesetzes nicht<sup>1</sup>; dagegen umgekehrt gibt es für jene, die bösen Willens sind, die im Zeitlichen ihr Glück suchen und das ewige Gesetz nicht lieben, von letzterem keine Befreiung; denn die den Einzelgesetzen zugrunde liegende Rechtsidee oder Voraussetzung muß von der *lex aeterna* sich herleiten, um überhaupt wahres Recht zu sein<sup>2</sup>.

Bevor die Hauptpunkte der augustiniſchen Lehre von der *lex temporalis* zusammengefaßt werden, sei darauf hingewiesen, daß dieser Ausdruck von unserem Bischof etwa im Sinne von *ius civile* gebraucht wird; es handelt sich dabei um die *lex, qua populi terreni civitatesque gubernantur*; sie wird begrifflich von der *lex aeterna* unterschieden, anderseits aber auch von dem in der Schrift enthaltenen *ius divinum* (oder *ius coeli*) und dem Naturgesetz. *Non vobis licet habere uxores, quarum priores mariti vivunt, nec vobis, feminae, habere viros licet, quorum priores uxores vivunt. Adulterina sunt ista coniugia, non iure fori, sed iure coeli*<sup>3</sup>. Ein Mann, der einen Sohn nicht befaß und nicht mehr erhoffte, schenkte der Kirche seinen Besitz *retento sibi usu fructu*. Als ihm ein Sohn geboren wurde, gab der Bischof das Besitztum zurück: *in potestate habebat episcopus non reddere, sed iure fori, non iure poli*<sup>4</sup>.

Die Theorie des hl. Augustinus von der *lex temporalis* enthält beachtenswerte Prinzipien.

a) In Anlehnung an die antike Auffassung, wie sie besonders Cicero zum Ausdruck gebracht hatte<sup>5</sup>, hält Augustinus daran fest, daß eine ungerechte Gesetzesbestimmung kein wahres Recht darstellt. *Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta; cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit*<sup>6</sup>. *Ius et iniuria contraria sunt. Ius enim est, quod iustum est. Neque enim omne, quod ius dicitur, ius est*<sup>7</sup>. *Mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*<sup>8</sup>. Im gerechten Gesetze befiehlt die Wahrheit selbst durch den König; dagegen kann kein Gesetz, das dem göttlichen widerspricht,

<sup>1</sup> *Eos, qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intellegis. De lib. arb. 1, 15, 31 (Migne, P. L. XXXII 1238).*

<sup>2</sup> *Recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime iam ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos, unde omnia, quae iusta sunt iusteque variantur, exprimi diximus. C5b.*

<sup>3</sup> *Sermo 392, 2, 2 (M. XXXIX 1710).*

<sup>4</sup> *Sermo 355, 4, 5 (1572).*

<sup>5</sup> *Cicero, De leg. 1. 6; 1,15 f; 2, 5, 11; 6, 14.*

<sup>6</sup> *De civ. Dei 19, 21 (II 408).*

<sup>7</sup> *En. in Ps. 145, 15 (M. XXXVII 1894). Quod iuste non tractat (homo), iure non tenet. Sermo 50, 2, 4 (M. XXXVIII 327).*

<sup>8</sup> *De lib. arb. 1, 5, 11 (M. XXXII 1227).*

verpflichten, vielmehr ist es unstatthaft, es zu erfüllen<sup>1</sup>. Darum wird sich der weise und gute Gesetzgeber nach dem ewigen Gesetze richten und es zu Rate ziehen. Sicut in istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit iudici de ipso iudicare, sed secundum ipsas. Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est, ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque, discernat<sup>2</sup>. Während also, wie die letzten Worte besagen, die Prinzipien des Rechtes, wovon die Vernunft, besonders die von der Offenbarung erleuchtete Vernunft uns Kunde gibt, unwandelbar bestehen bleiben, ist die lex temporalis wandelbar; nicht als ob der Gesetzgeber willkürlich die Rechtsbestimmungen aufstellen und abändern könnte; er hat sich bei seiner Tätigkeit an die Grundregeln der lex aeterna zu halten. Augustinus hat ein Beispiel angeführt, wie er sich dies denkt. Ist ein Volk politisch verständig und gewissenhaft genug, dann wird mit Recht ein Gesetz erlassen, wonach die Beamten des Staates eben vom Volke erwählt werden; verfällt das Volk der Korruption und Bestechlichkeit, so ist es nur gerecht, wenn ihm jene Befugnis abgenommen und auf wenige treffliche Männer oder auf einen einzigen übertragen wird<sup>3</sup>. Die lex temporalis ist den jeweiligen Umständen anzupassen, und sie hat ihre verpflichtende Kraft in der zugrunde liegenden Rechtsidee, in einer als vernünftig erkannten, von Gott gewollten Ordnung, also in der göttlichen Gerechtigkeit, in dem gerechten Willen Gottes. Darum beunruhigt sich auch der himmlische Staat nicht ob der Verschiedenheit in den Sitten und Gesetzen und Einrichtungen der Völker, wodurch der irdische Friede erworben oder bewahrt wird; vielmehr geht sein Bestreben dahin, all das zu erhalten und zu befolgen, sofern es der Religion nicht hinderlich ist<sup>4</sup>. Die Gesetze können also im selben Staate zu verschiedenen Zeiten verschieden sein und zur gleichen Zeit bei verschiedenen Völkern. Es ist ebenso unrichtig, diese Verschiedenheit zu verurteilen als daraus zu folgern, es gebe keine unwandelbaren Prinzipien. Qua varietate innumerabilium consuetudinum commoti quidam dormitantes, ut ita dicam . . ., putaverunt nullam esse iustitiam per seipsam, sed unicuique genti consuetudinem suam

<sup>1</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398).

<sup>2</sup> De vera rel. 31, 58 (M. XXXIV 148).

<sup>3</sup> De lib. arb. 1, 6, 14 (M. XXXII 1229).

<sup>4</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 404). Vgl. dagegen die Meinung Epiktets, von zwei verschiedenen Gesetzen verschiedener Völker müsse notwendig das eine unvernünftig, also ungültig sein. Diss. 1, 11, 12; 1, 22, 4.

iustam videri; quae cum sit diversa omnibus gentibus, debeat autem incommutabilis manere iustitia, fieri manifestum nullam usque esse iustitiam. Non intellexerunt, ne multa commemorem: Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris (Tob 4, 16. Mt 7, 12), nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate corrumpi. Quae sententia cum refertur ad dilectionem Dei, omnia flagitia moriuntur, cum ad proximi, omnia facinora. Nemo enim vult corrumpi habitaculum suum, non ergo debet corrumpere habitaculum Dei, seipsum scilicet. Et nemo vult sibi a quoquam noceri, nec ipse igitur cuiquam nocuerit<sup>1</sup>.

β) Von besonderem Wert und Interesse aber ist die Tatsache, daß Augustinus durch Feststellung wesentlicher Unterschiede zwischen den Gebieten von Moral und Recht diese nicht, wie Cicero, Laktanz und Ambrosius, ungetrennt läßt, sondern, alle diese Schriftsteller weit überholend<sup>2</sup>, eine deutliche und prinzipielle Scheidung jener Gebiete anbahnt.

Fürs erste erkennt der Bischof, daß zwischen dem Zweck der sittlichen Ordnung und jenem der staatlichen Gemeinschaft eine wesentliche Verschiedenheit obwaltet. Die *lex aeterna* zielt auf Erreichung des ewigen Lebens ab; ihr dient man freiwillig und aus Liebe zu Gott; die *lex temporalis* dagegen zielt auf das Irdische ab; sie ist die um der Erhaltung der *pax et societas humana*, des Staates oder Volkes willen notwendige Ordnung der wichtigsten irdischen Lebensverhältnisse; diese Ordnung wird durch Zwangsandrohung gesichert und durch Zwangsanwendung erhalten. Die *lex temporalis* straft nicht die Sünde, sondern die Rechtsverletzung, d. h. den Einbruch in die Ordnung, wie sie unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit, die *sua cuique distribuit*, im Staate besteht. Das staatliche Recht bezweckt nicht den guten Gebrauch, sondern zunächst nur die Verhütung oder Ausgleichung des Mißbrauchs, so das Zivilrecht; der Staat stellt *iura civilia* auf, *non quod hinc fiat, ut bene utentes sint, sed ut male utentes minus molesti sint*<sup>3</sup>; ähnlich trägt das Strafrecht einen wesentlich repressiven Charakter: *Si quae leges adversus vos constitutae sunt, non eis bene facere cogimini, sed male facere prohibemini. Nam bene facere nemo potest, nisi elegerit, nisi amaverit, quod est in libera voluntate, timor autem poenarum, etsi nondum habet delectationem bonae conscientiae, saltem intra claustra cogitationis coercescet malam cupiditatem*<sup>4</sup>. Wohl gibt es wesentliche Beziehungen

<sup>1</sup> De doctr. christ. 3, 14, 22 (Migne, P. L. XXXIV 74).

<sup>2</sup> Nach Voigt 106 f hat „das ganze Altertum“ gleich der griechischen Philosophie zwischen Recht und Moral nicht zu scheiden gewußt.

<sup>3</sup> Ep. 153, 6, 26 (M. XXXIII 665).

<sup>4</sup> C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315).



zwischen Rechtsordnung und Moral, zwischen *lex temporalis* und *lex aeterna*; Augustinus betont immer wieder, daß zwischen beiden ein inniger Zusammenhang bestehe und bestehen müsse: *recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime iam ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos, unde omnia, quae iusta sunt iusteque variantur, exprimi diximus*<sup>1</sup>; aber er zieht daraus nicht den Schluß, daß die Ordnungen darum identisch seien, sondern nur, daß die Rechtsordnung in ihren Prinzipien den Ideen der *lex aeterna* entsprechen müsse und in den einzelnen Bestimmungen nicht widersprechen dürfe. Dieser Standpunkt führt den Bischof zu der richtigen Erkenntnis, daß das Gesetz, das der politischen Gemeinschaft gegeben wird, mit Recht vieles hingehen lasse (*permittere*), was das göttliche Gesetz bestraft: *Videtur mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere*<sup>2</sup> *et divinam providentiam vindicare. Ea enim vindicanda sibi haec lex populi assumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis, et quanta possunt per homines regi. Illae vero culpaе alias poenas aptas habent, a quibus sola mihi videtur posse liberare sapientia*<sup>3</sup>; somit wird deutlich die staatliche Ordnung von jener der *divina providentia*, die staatlich-rechtliche von der sittlichen Leitung geschieden, eine, wie Augustinus selbst bemerkt, *sublimia quaedam petens distinctio*. Mit dieser *distinctio* und ihrer Begründung ist die Basis für eine christliche Rechtsphilosophie geschaffen<sup>4</sup>.

Für die antike heidnische Auffassung gab es außer dem Staat keine andere Institution, die den Menschen zur *ἀρετή* hinführt und erzieht. Fällt auch im wirklichen Staate, so wie er nun einmal beschaffen ist, wegen der Unvollkommenheit der Menschen die Tugend des guten Bürgers nach Aristoteles nicht mit der des guten Mannes zusammen, so ist die Annäherung an dieses Ziel doch selbst nach diesem Philosophen Aufgabe des Staates, und der Grad ihrer Verwirklichung der Maßstab, wonach sich der Wert der Verfassung bemessen läßt<sup>5</sup>. Wie bereits gezeigt wurde, konnte das Christentum mit seinen Vorstellungen über Erdenleben und Jenseits, über Tugend und Erziehung zur Tugend diesen Absolutismus des Staates nicht billigen; der Konflikt, der dadurch herbeigeführt wurde, mußte den Unter-

<sup>1</sup> De lib. arb. 1, 15, 31 (M. XXXII 1238).

<sup>2</sup> De civ. Dei 15, 16 (II 94): *Quod fieri per leges licebat, quia id nec divina prohibuit et nondum prohibuerat lex humana.*

<sup>3</sup> De lib. arb. 1, 5, 13 (M. XXXII 1228).

<sup>4</sup> Thomas von Aquin hat die augustiniischen Ideen weiterentwickelt. Vgl. F. Kuhn, Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin, Erlangen 1909 (Inaug.-Diss.).

<sup>5</sup> Pol. 3, 4, 1276<sup>b</sup>, 16 ff. Siehe oben S. 67.

schied der irdischen und der auß Überirdische gerichteten Ordnung deutlich zum Bewußtsein bringen, wenn man auch in der Theorie zunächst nicht in allen Punkten zu klarer Unterscheidung gelangte. Es bedurfte des Scharfsinnes eines Augustinus, um die so wichtige Frage nach dem Verhältnis von Rechtsordnung und sittlicher Ordnung ihrer Lösung nahe zu bringen und diese Ordnungen sachgemäß zu trennen, ohne ihre starken Zusammenhänge zu zerreißen<sup>1</sup>.

3. Auf dem Gebiete des Rechtes ist es besonders noch ein Problem, womit unser Autor sich etwas eingehender hin und wieder befaßt hat, das Problem des Zweckes und der Berechtigung der Strafe.

a) Die Philosophie hatte die Frage bereits zum Gegenstand der Reflexion gemacht. Plato huldigt der Ansicht, daß niemand freiwillig fehle; er betrachtet darum die Strafe lediglich als Heilmittel, indem er sie ausschließlich auf die Zukunft bezieht, und will sie nur zulassen, wenn andere Heilmittel nicht vorhanden sind. Ihre Berechtigung ist eben damit gegeben, daß die Strafe auf die Seele eine heilsame Kraft ausübt. Zugleich hat die Strafe den Zweck der Abschreckung. Ist der Verbrecher unheilbar, so ist die Gemeinschaft von dem kranken Glied zu befreien; dadurch äußert die Strafe ihre Heilkraft auf die Mitbürger. Die platonische Theorie trägt somit den Charakter einer relativen, und zwar einer Präventionstheorie, die Gedanken der speziellen und generellen Prävention verbindet. Aristoteles geht von einer entgegengesetzten Anschauung aus; er rechtfertigt die Zulässigkeit der Strafe vom Standpunkt der menschlichen Freiheit aus. Der oberste Zweck der Strafe ist die Erziehung des Volkes zur Tugend als einer Gewohnheit. Im übrigen berührt sich seine Auffassung mit der Platos. Auch seine Theorie charakterisiert sich als eine relative; die nächsten Zwecke sind Prävention durch Strafandrohung und durch Ausschluß der Unheilbaren, der in abschreckendem Sinne wirken soll, und andererseits Heilung durch Strafvollziehung<sup>2</sup>. Daß die Gesetzesübertretung zu ahnden sei, haben die Stoiker gleichfalls stets betont; nur soll die Strafe sich nie als Ausfluß des Zornes, sondern der ruhigen Überlegung darstellen. Ferner soll sie, abgesehen von der Todesstrafe, lediglich die Besserung der Übertreter bezwecken, womit der Grundsatz möglichster Milde und Schonung von selbst gegeben ist. Die Todesstrafe wird z. B. von Seneca, der die stoische Lehre von der Strafe

<sup>1</sup> Wenn Troeltsch 674 Anm. bemerkt: „Ganz in die gewöhnliche Naturrechtslehre der Väter mündet dann die interessante Stelle *De div. quaest.* 31 ein“, so ist zu beachten, daß diese Ausführungen (Migne, P. L. XL 20 ff) wörtliches Zitat sind aus Cicero, *De invent.* 2, 53; Augustinus hat lediglich die Absicht, Ciceros Anschauung wiederzugeben, ohne daß er sich dazu äußerte.

<sup>2</sup> Hildenbrand 215 ff 302 f.

auszüfhrlich darlegt<sup>1</sup>, ohne weiteres anerkannt, jedoch auch hier die Milde in der Vollstreckung befürwortet<sup>2</sup>. Kurz und klar hat Clemens von Alexandrien in stoischer Weise die Berechtigung und den Zweck der Todesstrafe dargetan, wenn er schreibt: *ὅταν δέ (ὁ νόμος) τινα οὕτως ἔχοντα κατίδη ὡς ἀνίατον δοκεῖν, εἰς ἔσχατον ἀδικίας ἐλαύνοντα, τότε ἤδη τῶν ἄλλων κηδόμενος, ὅπως ἂν μὴ διαφθείρωνται πρὸς αὐτοῦ, ὥσπερ μέρος τι τοῦ παντὸς σώματος ἀποτεμῶν οὕτω που τοιοῦτον ὑγίεστατα ἀποκτίνουσι.* Der unverbesserliche Verbrecher verfällt demnach als krankhafter Auswuchs am Leibe der Gesellschaft mit Recht dem Tode<sup>3</sup>.

Ähnlich wie Aristoteles hebt Cicero den erzieherischen Gesichtspunkt als den entscheidenden hervor. Die Strafe hat auf die Besserung des Verbrechers und die Abschreckung der übrigen abzielen. *Est enim ulciscendi et puniendi modus atque haud scio an satis sit eum, qui lacesserit, iniuriae suae poenitere: ut et ipse ne quid tale posthac, et ceteri sint ad iniuriam tardiores*<sup>4</sup>.

b) Auch der Bischof von Hippo stellt, wie bei seinem edeln und milden Sinn nicht anders zu erwarten, den Zweck der Besserung in den Vordergrund; ja in einem bestimmten Falle<sup>5</sup>, nämlich bei Verbrechen, die von Häretikern im Dienste ihrer Sache verübt wurden, betont er diesen Zweck so ausschließlich, wie gezeigt worden ist, daß hier die Todesstrafe mit Rücksicht auf die mögliche schlimme Deutung, als ob die Kirche rachsüchtig wäre, die Todesstrafe geradezu prinzipiell ausgeschlossen werden will. Die gesamte strafende Tätigkeit des Richters soll vom Geiste christlicher Milde durchdrungen sein; in diesem Grundsatz ist die Forderung, als letzten Zweck die Besserung des Delinquenten stets im Auge zu behalten, schon enthalten. *Nihil nocendi cupiditate fiat, sed omnia consulendi caritate; et nihil fiat immaniter, nihil inhumaniter. Ita formidabitur ultio cognitoris, ut nec intercessoris*<sup>6</sup> *religio contemnatur, quia et plectendo et ignoscendo hoc solum bene agitur, ut vita hominum corrigatur*<sup>7</sup>. Behrreich für die Auffassung Augustins sind die Gesichtspunkte, die nach ihm für die Ausübung der väterlichen Strafgewalt maßgebend sein sollen; darauf kann aus dem Grunde mit Recht hingewiesen werden, weil unser Autor die Staatsgewalt und die väterliche Gewalt gern in Analogie setzt, weil er zudem in der Familie den Grundbestandteil und Anfang des Staates

<sup>1</sup> De ira und De clement.

<sup>2</sup> Bonhöffer II 104.

<sup>3</sup> Strom. 1, 27 (Migne, P. Gr. VIII 920).

<sup>4</sup> De off. 1, 11, 33. De nat. deor. 3, 25, 84. De orat. 1, 43, 194.

<sup>5</sup> Ep. 133 (Migne, P. L. XXXIII 509 ff); 134 (510 ff); 139 (535 ff).

<sup>6</sup> Gemeint ist der interzedierende Bischof.

<sup>7</sup> Ep. 153, 6, 19 (M. XXXIII 662).

erblickt und insbesondere hier wie dort die „geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens“ in der nämlichen Weise postuliert. Wenn einer im Hause, so führt Augustinus aus, durch Ungehorsam den häuslichen Frieden stört, so wird er durch irgend eine erlaubte Strafart gezüchtigt zum Nutzen dessen, der gezüchtigt wird, damit er sich dem Frieden (der Ordnung) füge, dem er sich entzogen hatte. Denn wie die Wohlthätigkeit durch Unterstützung nicht dazu beitragen darf, daß jemand einem schwereren Übel verfällt, so darf die Rechtlichkeit durch (unangebrachte) Schonung nicht gestatten, daß jemand einem schwereren Übel anheimfällt. Es ist also — so wird allgemein fortgefahren — Pflicht des Rechtlichen, nicht bloß niemand kein Übel zuzufügen, sondern auch von der Sünde abzuhalten oder die Sünde zu bestrafen, damit entweder der Bestrafte so gebessert wird oder andere durch das Exempel geschreckt werden<sup>1</sup>. In Übereinstimmung hiermit bemerkt Augustinus da, wo er vom Ideal des christlichen Herrschers spricht, die Christen nennen einen solchen glücklich, wenn er langsam strafe, leicht verzeihe, wenn er eben diese Strafe um der Notwendigkeit willen, den Staat zu regieren und zu schützen, verhängt, nicht um feindseligen Haß zu sättigen; wenn der Herrscher eben diese Nachsicht übe, nicht um das Unrecht ungestraft zu lassen, sondern in der Hoffnung auf Besserung<sup>2</sup>. Neben dem Zweck der Besserung macht unser Autor, wie schon im bisherigen angedeutet ist, den der Abschreckung geltend. Die Strafe wird nicht angedroht und verhängt, um das Gute etwa zu erzwingen, sondern um das Böse zu verhindern; „denn das Gute kann nur tun, wer es aus freiem Willen erwählt hat; die Furcht vor Strafe zwingt, wenn auch noch nicht die Freude an einem guten Gewissen der Antrieb sein sollte, die böse Begierde in das Gefängnis der Gedanken hinein“<sup>3</sup>. Augustinus bringt seine Ansicht über die Zwecke der Strafe in zusammenfassender Weise zum Ausdruck, wenn er schreibt: *Haec cum timentur, et coercentur mali et quietius inter malos vivunt boni: non quia boni pronuntiandi sunt, qui talia metuendo non peccant, non enim bonus est quisquam timore poenae, sed amore iustitiae, verumtamen non inutiliter etiam metu legum humana coercentur audacia, ut et tuta sit inter*

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 402).

<sup>2</sup> Ebd. 5, 24 (I 261). Davon, daß das Christentum die Verhängung von strengen Strafen verbiete, könne keine Rede sein; nur muß das Beste des zu Bestrafenden intendiert werden. *Agenda sunt autem multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum est quam voluntati, quod in principe civitatis luculentissime illorum literae laudaverunt.* Ep. 138, 2, 14 (Migne, P. L. XXXIII 531).

<sup>3</sup> C. lit. Petil. 2, 83, 184 (M. XLIII 315). Augustinus geht von der Überzeugung aus, daß der menschliche Wille frei ist. Ebd. 84, 186 (317).

improbos innocentia et in ipsis improbis, dum formidato supplicio frenatur facultas, invocato Deo sanetur voluntas; die schonende christliche Milde soll erreichen, ut veritas praedicata non tantum timeatur, verum etiam diligatur<sup>1</sup>.

Die Berechtigung des Staates, strafend gegen die Übertreter des Gesetzes einzuschreiten, ergibt sich aus der Tatsache, daß, wie die Menschen nun einmal vielfach sind, ohne Anwendung dieses Mittels die Zwecke der staatlichen Gemeinschaft sich schlechterdings nicht verwirklichen lassen. Metu coercet ergo (lex temporalis), et ad id quod vult torquet ac re-torquet miserorum animos, quibus regendis accommodata est. Dum enim haec (d. h. die irdischen Güter) amittere timent, tenent in his utendis quendam modum aptum vinculo civitatis, qualis ex huiusmodi hominibus constitui potest<sup>2</sup>. Die Verhängung von Strafen ist gerechtfertigt pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae<sup>3</sup>.

Augustinus ist also gleichfalls Vertreter einer relativen Theorie, einer Präventionstheorie, die Elemente der besondern und generellen Prävention enthält; er verbindet den Zweck der Besserung mit dem der Abschreckung; soweit es die Rücksicht auf die staatliche Gemeinschaft erfordert, sind strenge Strafen zulässig und gerechtfertigt; im übrigen hat der Geist christlicher Milde zu walten, der auch bei strenger Ahndung von Verbrechen wenigstens in der Gesinnung festzuhalten ist.

Das Recht der Todesstrafe bestreitet der Bischof prinzipiell nicht<sup>4</sup>; er weiß wohl, daß die Staatsräson zuweilen harte Maßregeln erfordert und daß die Herrscher oft zu harten Beschlüssen gezwungen sind<sup>5</sup>; der Bischof mißbilligt es nicht an sich, daß Theodosius mit strenger Strafe gegen das „so schwere Vergehen“ der Bewohner von Thessalonich einschritt, sondern daß er die bereits gewährte Verzeihung nicht aufrecht erhielt und sich verleiten ließ, rächend, unter Verletzung des richtigen Maßes und der richtigen Gesinnung, vorzugehen<sup>6</sup>; nec ideo sane frustra, so wird eingeräumt, instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, unguiae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris; habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Haec cum timentur, et coercentur mali et quietius inter malos vivunt boni . . ., huic ordinationi rerum humanarum contrariae non sunt intercessiones episcoporum<sup>7</sup>. Unter Umständen erachtet demnach Augustinus die Todesstrafe im Interesse der Gesamtheit und der Sicherung

<sup>1</sup> Ep. 153, 6, 16 (M. XXXIII 660).

<sup>2</sup> De lib. arb. 1, 15, 32 (M. XXXII 1239).

<sup>3</sup> De civ. Dei 5, 24 (I 261).

<sup>4</sup> Bgl. 3. B. Ep. 134, 2 (M. XXXIII 511).

<sup>5</sup> De civ. Dei 5, 24 (I 261).

<sup>6</sup> De civ. Dei 5, 26 (I 265).

<sup>7</sup> Ep. 153, 6, 16 (M. XXXIII 660).

ihrer Zwecke für berechtigt. Allein in der Praxis geht unser Bischof, von seinem edeln Herzen geleitet, so weit, daß er stets für die Milde seine Stimme erhebt. Prinzipiell tat er dies, wie bereits nachgewiesen worden ist, wenn Verbrechen von Häretikern, die gegen die Kirche gerichtet und nach dem Buchstaben des Gesetzes mit dem Tode zu ahnden waren, vor das irdische Forum gezogen wurden. Aber auch sonst tritt er durchweg für Schonung und Milde ein, eben weil bei ihm die Besserung des Verbrechers, soweit dies nur immer möglich ist, den vornehmsten Gesichtspunkt bildet. Ideo non usque ad mortem protendenda est disciplina, ut sit cui prodesse possit. Quamquam etiam cum homo ab homine occiditur, multum distet, utrum fiat nocendi cupiditate vel iniuste aliquid auferendi . . . an ulciscendi vel oboediendi ordine, sicut a iudice, sicut a carnifice<sup>1</sup>. . . Der Bischof will es durchaus nicht tadeln, daß das Gesetz die Todesstrafe in gewissen Fällen verhängt; vielmehr richtet er, ausgehend von der Tatsache, daß der Richter das Recht besaß, das Urteil zu mildern, eine Mahnung zur Schonung an den Richter: Soleo enim audire in potestate esse iudicis mollire sententiam, et mitius vindicare, quam iubeant leges<sup>2</sup>. Hanc in corde retinens homo in homines dilectionem, esto iudex terrae et ama terrere, sed dilige. Adhibeantur poenae, non recuso, non interdico, sed animo amantis, animo diligentis, animo corrigentis. Noli ergo usque ad mortem, ne cum persequeris peccatum, perdas hominem. Noli usque ad mortem, ut sit quem poeniteat, homo non necetur, ut sit, qui emendetur<sup>3</sup>.

V. Schließlich ist noch zu erörtern, welche Stellung der hl. Augustinus zu dem bestehenden römischen Rechte eingenommen hat.

1. Der Bischof erkennt die römische Rechtsordnung im wesentlichen einfach an. Überhaupt beunruhigt sich, wie seine bekannnten Ausführungen besagen<sup>4</sup>, die civitas coelestis nicht wegen der Verschiedenheit der Sitten, Gesetze und Einrichtungen, da ja hierdurch allenthalben der irdische Friede, eine gewisse Übereinstimmung im Gebrauch der irdischen Dinge durch die staatliche Autorität erzielt werden will, vielmehr bewahrt und befolgt sie dies alles, soweit es der Religion nicht hinderlich ist. Eine Reihe von Bestimmungen des römischen Rechtes erwähnt unser Autor, indem er sie ausdrücklich anerkennt. Die Organe der Kirche halten sich an die Rechtsordnung und die herrschenden Sitten, indem sie strenge Achtung des Eigentums verlangen, dem sich dagegen Verfehlenden Schadenersatz auferlegen und es prinzipiell ablehnen, beim weltlichen Richter in Vermögenssachen sich zu

<sup>1</sup> Ep. 153, 6, 17 (Migne, P. L. XXXIII 660).

<sup>2</sup> Ep. 139, 2 (M. XXXIII, 536).

<sup>3</sup> Sermo 13, 7, 8 (M. XXXVIII 110 f).

<sup>4</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 404).

verwenden (*non intercedimus*), wenn das Urteil auf Rückerstattung lautet *secundum mores legesque terrenas*<sup>1</sup>. Der Bischof legt ohne weiteres Sätze des Erbrechtes seinen Darlegungen zugrunde<sup>2</sup>, ebenso die Normen des *ius praediorum* über den *bonae fidei possessor*<sup>3</sup>.

2. Hat sich unser Autor damit begnügt, die Rechtsordnung als gegeben hinzunehmen, ohne den Gedanken und ohne das Bestreben, den christlichen Grundsätzen Einfluß und Geltung zu verschaffen? Hat er etwa die Rechtsordnung als ein Stück „Welt“ angesehen, das man einfach wie diese selbst hinnimmt und das man beläßt, wie es nun einmal ist, ohne jeden direkten Versuch, es in christlichem Sinne umzuwandeln?

a) Auch auf diesem Gebiete tritt, das ist zuzugeben, das Bestreben in den Vordergrund, den christlichen Grundsätzen im Denken und Fühlen derer eine Stätte zu schaffen, denen die Anwendung des Rechtes anvertraut war. Die des öfteren zitierten Briefe an hochgestellte Richter beweisen, wie der Bischof seine ganze Kraft einsetzte, die Anwendung des Rechtes durch Richterspruch zu einer christlich milden und humanen zu gestalten<sup>4</sup>. Besonders charakteristisch sind seine Ansichten über die Tortur<sup>5</sup> und seine Versuche, eine Milderung ihrer Handhabung herbeizuführen. Wegen der unüberwindlichen Unkenntnis des Tatbestandes müsse der Richter mittels der Folter unschuldige Zeugen in einer diese gar nicht berührenden Angelegenheit um die Wahrheit befragen. Er muß ferner den Angeklagten unter Umständen foltern, während es noch fraglich erscheint, ob er überhaupt schuldig ist; dieser erleidet Pein, nicht weil es zutage kommt, daß er den Frevel beging, sondern weil man nicht weiß, daß er ihn nicht begangen. Ja geradezu schrecklich, mit Strömen von Tränen zu beklagen ist es, wenn der Richter einen Unschuldigen foltert und tötet, den er, um nicht einen Unschuldigen zu töten, auf die Folter gelegt hatte! Handelt der Angeklagte nach der Weisheit

<sup>1</sup> Ep. 153, 6, 20 ff 26 (M. XXXIII 662 ff 665). Welche Schätzung Augustinus der Sitte zuteil werden läßt, zeigt sein Wort: *Mos populi Dei pro lege tenendus*. Ep. 36, 1, 2 (M. XXXIII 136). „Die bessere Sitte erhält sich zuweilen selbst gegen verkehrte Gesetze (*perversis legibus*). Um den Sinn des Menschen anzulocken oder abzustoßen, vermag das Herkommen sehr viel. . .“ *Si enim est iniquum aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum!* De civ. Dei 15, 16 (II 94).

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 2, 13 (M. XXXV 1394). Sermo 355, 4, 5 (M. XXXIX 1572).

<sup>3</sup> De fide et op. 7, 10 (M. XL 205).

<sup>4</sup> Z. B. Ep. 133 (M. XXXIII 509 f); 134 (510 ff).

<sup>5</sup> Gegenüber den heidnischen Vorstellungen, die das Glück des Menschen in dieses Leben verlegten, weist Augustinus u. a. darauf hin, welche Mißlichkeiten und welches Elend das Richteramt für den heidnischen Weisen in sich bergen müsse; bei dieser Gelegenheit entwirft er das düstere Bild.

jener Philosophen und flieht lieber aus dem Leben, als daß er länger jene Martern erträgt, so sagt er, er habe begangen, was er doch nicht begangen hat; und ist er dann hingerichtet, so weiß der Richter erst nicht, ob mit Recht oder Unrecht, und solche „Kenntnis“ hat sich der Richter durch die Folter verschafft und hat den Geständigen, ohne Gewißheit zu haben, umgebracht. Der „Weise“ tröstet sich, daß er das Amt des Richters für die menschliche Gesellschaft ausübt. Denn das hält er nicht für Unrecht, daß Angeeschuldigte, sehr oft durch die Gewalt des Schmerzes übermannt und Falsches von sich aussagend, unschuldig auch noch gestraft werden, nachdem sie unschuldig schon gefoltert worden; daß sie, wenn sie auch nicht mit dem Tode bestraft werden, sehr oft mitten unter der Folterung oder an den Folgen sterben; daß manchmal auch die Ankläger selbst, die vielleicht der menschlichen Gesellschaft zu nützen wünschten und die Absicht hatten, es sollten Verbrechen nicht ungestraft bleiben, weil die Zeugen Falsches aussagen und der Schuldige selbst gegen die Folter sich unempfindlich zeigt und sie so ihre Aussagen nicht zu beweisen vermögen, obwohl sie Wahres vorgebracht, von dem Richter, der den Sachverhalt nicht kennt, verurteilt werden. Eine solche Zwangslage könne man nur als hassenswertes menschliches Elend ansehen; der Christ werde in solcher Lage (in his tenebris vitae socialis) zu Gott beten und rufen: „Aus meinen Nöten errette mich!“<sup>1</sup> Die Erörterung enthält eine geradezu vernichtende Kritik jenes Mittels, die Wahrheit festzustellen. Wie verhält sich nun der Bischof in der Praxis? Erhebt er die Forderung: Weg mit dieser ungerechten, widersinnigen Einrichtung? Auch hier wendet er sich an die kompetenten Persönlichkeiten und sucht sie für ein mildes Verfahren zu gewinnen oder darin zu bestärken. *Noli perdere paternam diligentiam, schreibt er an Marcellin, quam in ipsa inquisitione servasti, quando tantorum scelerum confessionem, non extendente equuleo, non sulcantibus ungulis, non urentibus flammis, sed virgarum verberibus eruisti. Qui modus coercionis a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus et saepe etiam in iudiciis solet ab episcopis adhiberi*<sup>2</sup>. Diese Schonung lobt der Bischof in einem Falle, wo die Schuld der Delinquenten von vornherein sicher feststand. Vollends aber empfiehlt er die Milde, sobald ein begründeter Zweifel an der Schuld vorhanden ist. *Aliquando misericordes et in ipso dubio nolunt homini pro incerta pecunia certa inferre supplicia. Ad hanc misericordiam vos etiam nos provocare et exhortari decet: melius enim, etiamsi habet, amittis, quam si non habet, aut excrucias aut occidis*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 6 (II 381 ff).

<sup>2</sup> Ep. 133, 2 (Migne, P. L. XXXIII 509).

<sup>3</sup> Ep. 153, 6, 20 (M. XXXIII 662).



b) Allein dem Bischof war der Gedanke einer Reform des Rechtes im christlichen Sinne doch nicht schlechthin fremd. Schon der innige Zusammenhang zwischen Recht und Gerechtigkeit, zwischen *lex temporalis* und *lex aeterna*, der von ihm behauptet und festgehalten wird, mußte solche Ideen nahe legen; sagt er ja auch ausdrücklich: *Conditor legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est, ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque, discernat*<sup>1</sup>. Daß Augustinus in der That sogar an tief einschneidende Änderungen in christlichem Geiste gedacht hat, zeigen die Worte: *Quid dicam de usuris, quas etiam leges et iudices reddi iubent? An crudelior est, qui subtrahit aliquid vel eripit diviti, quam qui trucidat pauperem fenore? Haec atque huiusmodi male utique possidentur, et vellem restituerentur; sed non est, quo iudice repetantur*<sup>2</sup>. Somit würde der Bischof die Einführung eines Zinsverbotes zum Schutze des Armen begrüßen; wenn er von dieser Forderung absieht, so geschieht es nicht etwa darum, weil er die Rechtsordnung als ein Stück „Welt“ betrachtet, sondern lediglich, weil zur Zeit die Verwirklichung dieses Wunsches als unmöglich erschien. Freilich ist es nur eine einzelne Bestimmung, um die es sich handelt; daß aber deren Festsetzung von weittragender prinzipieller Bedeutung für die Frage des Eigentumsrechtes überhaupt gewesen wäre, wird nicht zu leugnen sein.

Wenn Augustinus nicht eine durchgängige und grundsätzliche Reform der Rechtsordnung verlangt hat, so lassen sich hierfür verschiedene Motive namhaft machen.

a) Hätte der Bischof zwischen Moral und Recht nicht unterschieden, dann wäre allerdings dieses Verhalten ein Rätsel. Im Gegensatz jedoch zum gesamten Altertum scheidet er ausdrücklich die beiden Gebiete. Die Strafe, die das Recht androht, richtet sich, wie dargelegt wurde, gegen die in die Erscheinung tretende schlimme Handlung<sup>3</sup>, und zwar nur gegen bestimmte, vom Standpunkt der Leitung des Volkes aus betrachtet, wichtige Kategorien von Handlungen<sup>4</sup>; das Zivilrecht andererseits soll in ähnlicher Weise nicht etwa den guten Gebrauch der irdischen Güter erzwingen, sondern es hat lediglich den Zweck im Auge, daß jene, die einen schlechten Gebrauch machen, weniger lästig sind<sup>5</sup>. Im übrigen tritt das sittlich-religiöse Gebot ein, dessen Verletzung durch die Strafe einer höheren Macht geahndet wird. *Videtur*

<sup>1</sup> *De vera relig.* 31, 58 (M. XXXIV 148).

<sup>2</sup> *Ep.* 153, 6, 25 (M. XXXIII 664 f) (an Macedonius).

<sup>3</sup> *C. lit. Petil.* 2, 83, 184 (M. XLIII 315).

<sup>4</sup> *De lib. arb.* 1, 5, 13 (M. XXXII 1228).

<sup>5</sup> *Ep.* 153, 6, 26 (M. XXXIII 665).

mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permitttere et divinam providentiam vindicare. Ea enim vindicanda sibi haec lex populi assumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis, et quanta possunt per homines regi<sup>1</sup>. Ganz ähnliche Ideen hat Gierke<sup>2</sup> auf dem 8. Evang.-soz. Kongreß im Hinblick auf die Eigentumsordnung ausgesprochen: Das Eigentum ist nicht zum Mißbrauch da. Die Rechtsordnung muß freilich den Mißbrauch der von ihr verliehenen Herrschaft in gewissem Umfang zulassen. Eine Freiheit, die nicht mißbraucht werden kann, ist keine Freiheit; und gerade hier muß eben das sittlich-religiöse Gebot ergänzend eintreten. Die Rechtsordnung kann dem einzelnen nicht verbieten, für seinen Vorteil sein Eigentum auszunützen, auch wenn dies dem Nächsten Schaden bringt; sie kann ihm nicht verwehren, auch mit Herzenshärte auf seinem Schein zu bestehen; eine Ausnahme bildet, allerdings nicht nach allgemeinem Urteil der Juristen, die Schifane; das Bürgerliche Gesetzbuch verbietet, das Eigentum lediglich zum Schaden anderer zu benutzen. Darüber hinaus gewährt die moderne Gesetzgebung durch mancherlei Einzelbestimmungen Schutz gegen die Ausbeutung des Eigentums zu wucherischen Zwecken und einzelne Mißbräuche bei Ausübung des Eigentumsrechtes. Was den positiven Zweck, den rechten Gebrauch des Eigentums, betrifft, so vertraut die Rechtsordnung auf das Interesse des Eigentümers und greift nur im Fall der Notwendigkeit ein. Die Theorie, die der hl. Augustinus über Wesen und Zweck des Rechtes konstruiert, die Erkenntnis, daß Moral und Recht, weil in derselben menschlichen Natur wurzelnd, sich in den Grundideen zwar entsprechen müssen, im übrigen aber nach Zweck und Wesen und Mitteln verschiedene Gebiete repräsentieren, hat unserem Autor die Stellungnahme zum römischen Recht erleichtert; er konnte sich damit abfinden und es seinem Ideengang einfügen, ohne aber darum andererseits das Bestreben auszuschalten, christliche Grundsätze darin möglichst zur Geltung zu bringen.

β) Ferner ist nicht außer acht zu lassen, daß das römische Recht im Laufe der Jahrhunderte seinen anfänglich harten und unbiegsamen Charakter in steigendem Maße verloren hatte<sup>3</sup>. Der erweiterte Völkerverkehr führte zur Milderung der Rechtsvorstellungen; dem strengen *ius civile* trat das *ius gentium* gegenüber, um ersteres schließlich zu depossidieren; an diesem Prozeß war das Christentum wesentlich beteiligt; „sobald das Christentum

<sup>1</sup> De lib. arb. 1, 5, 13 (Migne, P. L. XXXII 1228).

<sup>2</sup> Die Verhandlungen des 8. Evang.-soz. Kongresses, abgehalten zu Leipzig am 10. u. 11. Juni 1897, Göttingen 1897, 42.

<sup>3</sup> Vgl. B u ß, über den Einfluß des Christentums auf Recht und Staat I 6 ff. *Schulke* II 12 ff.

daß römisches Reich umfaßt hatte, trug jenes das herbe alte Zivilrecht ab“<sup>1</sup>. Eine ganze Reihe von Milderungen und Ausgleichungen läßt sich nachweisen; so gelangt z. B. die *bona fides* im Eigentumsrecht zur Herrschaft gegenüber dem *strictum ius*. Wäre es auch übertrieben, „alle diese ausgleichenden Vorzüge der römischen Gesetzgebung und Rechtsentwicklung lediglich dem Christentum zuzuschreiben . . ., auf jeden Fall hat der Geist des Christentums diese Richtung gefördert, und manche dieser Erscheinungen sind wirklich nur sein Werk“<sup>2</sup>. Der Einfluß der Kirche zeigt sich vor allem in gewissen Strafverschärfungen, wie z. B. im Falle der Gotteslästerung oder in Strafmilderungen, wie sie die christliche Humanität erforderte. Die Gesetzgebung bewegt sich auf einzelnen Gebieten, so bei Bekämpfung der unnatürlichen Wollust und anderer Verbrechen, ganz in den Bahnen des christlichen Denkens. Weniger Erfolg hatte die Kirche auf dem privatrechtlichen Gebiet; sie beschränkt sich darauf, Einzelheiten zu beanstanden, wie die auf Ehe- und Kinderlosigkeit gesetzten Strafen. Die Tendenz, das gesamte Eherecht zu ändern, war darum nicht erforderlich, weil die kaiserliche Gesetzgebung sich streng in den Grenzen der juristischen Sphäre hielt<sup>3</sup>. Freilich galt bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts in der Ehegesetzgebung der Satz, daß die Ehe ein rein konsensualer Akt sei<sup>4</sup>. Die einschneidende Änderung, die Justinian festsetzte, mußte schon sein Nachfolger der alten Anschauung und Sitte wieder zum Opfer bringen. Was der antike Staat in Weiterbildung des Eherechtes tat, besonders gegenüber dem Konkubinat, stellt sich offenbar mehr als Wirkung des christlichen Geistes überhaupt dar; auf ähnliche Gründe hat man sein Vorgehen gegen Aussetzung und Verpfändung der Kinder zurückzuführen.

7) Gerade im Zivilrecht ist also der Einfluß des Christentums, wenn auch zahlreiche Milderungen des alten Rechtes eintraten, nicht bis zu dessen Grundcharakter vorgedrungen; die Christianisierung ist — nach dem Urteil Gierkes<sup>5</sup> — in letzter Linie doch nur eine äußerliche. Machen wir uns klar, daß das Recht sich nach dem in der menschlichen Gemeinschaft lebenden Ideal der Gerechtigkeit, dessen letzte Quelle der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit ist, gestaltet<sup>6</sup>, und daß dieses Rechtsideal doch ein anderes

<sup>1</sup> Buß 12.      <sup>2</sup> Ebd. 14.

<sup>3</sup> Die Auffassung des Rechtes von der Ehe war eine hohe; sie gilt als *individua vitae consuetudo*, als *divini atque humani iuris communicatio*. Buß 19. Augustinus beruft sich wiederholt auf die *tabulae matrimoniales* und zitiert die Worte: *liberorum procreandorum causa*. Sermo 9, 11, 18 (M. XXXVIII 88).

<sup>4</sup> *Adulterina sunt ista coniugia, non iure fori, sed iure coeli*. Sermo 392, 2, 2 (M. XXXIX 1710).

<sup>5</sup> Verhandlungen des 8. Evang.-soz. Kongresses 37.

<sup>6</sup> Vgl. Schulte II 12 f.

war im römisch-hellenischen Bewußtsein, dem die römische Rechtsordnung entsprach, und ein anderes im Christentum, so erscheinen die angeführten Momente nicht als genügend, um die Stellungnahme Augustins ganz zu begreifen.

Hier drängt sich die Frage auf: Ist es den Vertretern des christlichen Denkens überhaupt klar zum Bewußtsein gekommen, daß zwischen den Grundideen der Rechtsordnung und den christlichen Idealen prinzipielle Unterschiede und Gegensätze bestanden? Wir besitzen Zeugnisse, die dargethan, daß selbst geistig bedeutenden Schriftstellern dieser Gegensatz nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Bereits Tertullian meint: . . . dum tamen sciatis, ipsas quoque leges vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege ut antiquiore formam mutuatas. Diximus iam de Moysis aetate<sup>1</sup>. . . In den Apostolischen Konstitutionen wird dem römischen Recht das hohe Lob gespendet: *Ὁ μόνον δὲ τῆς δικαιοσύνης νόμον δι' ἡμῶν ἐπιδείκνυσθαι βούλεται, ἀλλὰ καὶ διὰ Ῥωμαίων εὐδόκησεν αὐτὸν φαίνεσθαι καὶ λάμπειν*<sup>2</sup>. Die Römer haben den Polytheismus aufgegeben, sie ehren die Guten und strafen die Bösen. Und Ambrosiaster bringt die Meinung zum Ausdruck: Sciunt ergo legem Romani, quia non sunt barbari, sed comprehenderunt naturalem iustitiam partim ex se partim ex Graecis, nam leges Romanis ex Athenis perlatae sunt sicut et Graecis ex Hebraeis; vor Moses verhielt es sich so: non latebat lex, sed ordo non erat neque auctoritas<sup>3</sup>. Ja um das Jahr 390 wurde eine förmliche Collatio legum Mosaicarum et Romanarum von einem christlichen Schriftsteller (nach Huschke von Rufin) veranstaltet. Immer noch standen die Juristen vielfach dem Christentum innerlich fremd gegenüber, weil sie ihre Wissenschaft als die herrlichste Blüte des heidnischen Staates betrachteten. In der Collatio wird nun durch eine einfache Zusammenstellung der mosaischen und römischen Gesetze über einige Rechtsmaterien gezeigt, daß zwischen beiden keine so große Kluft bestehe, als jene sich einbildeten, und daß schon Moses viel früher die Keime zu dem gelegt hat, was später bei dem römischen Volk zu einer reichen Saat weiser, wohlthätiger Gesetze reifte. Gerade diese Zeit forderte, wie ja auch schon oben angedeutet wurde, den christlich denkenden Schriftsteller zu dem Nachweis heraus, daß das Christentum mit den Institutionen, auf denen die ewige Dauer des römischen Reiches zu beruhen schien, verträglich sei;

<sup>1</sup> Apol. 45 (Migne, P. L. I 499).

<sup>2</sup> Subjekt des Satzes ist Gott. Const. Ap. 6, 24 (Migne, P. Gr. I 973).

<sup>3</sup> In ep. ad Rom. 7, 1 (Migne, P. L. XVII 105). Auch Klemens v. Alex. vertritt, wie erwähnt wurde, die Meinung, die Griechen haben manches aus dem mosaischen Gesetz entlehnt. Strom. 1, 26 (Migne, P. Gr. VIII 917).

dies hindert allerdings den Verfasser nicht, vereinzelte Bestimmungen zu kritisieren<sup>1</sup>.

Durch mehrere Äußerungen verschiedener Autoren scheint aber ein prinzipieller Widerspruch erhoben werden zu wollen. Lactanz schiebt seinem Werke (*Divinae institutiones*) die Worte voraus, wodurch die Wahl des Titels begründet wird: *Et si quidem prudentes et arbitri aequitatis Institutiones civilis iuris compositas ediderunt, quibus civium dissidentium lites contentionesque sopirent, quanto melius nos et rectius Divinas institutiones litteris persequemur, in quibus non de stillidiciis . . ., sed de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de Deo loquemur, ut superstitiones mortiferas erroresque turpissimos sopiamus?*<sup>2</sup> Weder hier noch sonst<sup>3</sup> kommt jedoch bei Lactanz ein klar zum Ausdruck gebrachter Widerspruch gegen die Rechtsordnung als solche zum Vorschein; an der angeführten Stelle betont der Verfasser nur, daß er sich mit einem viel erhabeneren Gegenstand befassen wolle als die *Institutiones iuris civilis*, die mit Regelung der irdischen Beziehungen sich befassen; daß diese Regelung selbst zu beanstanden sei, spricht Lactanz nicht mit klaren Worten aus; seine Polemik ist im wesentlichen gegen den Polytheismus gerichtet, nicht aber direkt gegen das römische Recht; in einzelnen Äußerungen allerdings, die oben zitiert wurden<sup>4</sup>, kann man einen solchen Widerspruch immerhin angedeutet finden. Ein schärferes und bestimmteres Urteil findet sich in früherer Zeit bei dem Apologeten Tatian<sup>5</sup>; eine einzige und allgemeine *πολιτεία* müßte, so meint er, vorhanden sein; nun aber gibt es ebensoviele Gesetzgebungen als Gemeinwesen, so daß bei den einen als schimpflich gilt, was bei andern als ehrenhaft (*σπουδαία*). Darum habe ich auch eure Gesetzgebung verachtet; freilich spielt hier die oben erwähnte stoische Auffassung herein. Ist das Urteil Tatiens rein negativ und ablehnend, so hat Ambrosius, wie gezeigt wurde<sup>6</sup>, nicht nur gegen die von Cicero ver-

<sup>1</sup> H u s c h k e, Über Alter und Verfasser der *Legum Mosaicarum et Romanarum collatio* nebst kritischen Beiträgen zum Texte derselben, in der *Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissensch.*, Bd 13, Berlin 1846, 1 ff. Der kürzere Titel ist *Lex Dei*.

<sup>2</sup> *Div. instit.* 1, 1 (Migne, P. L. VI 116). Vgl. die Ansicht von Schulte II 13.

<sup>3</sup> *Div. instit.* 6, 8 (M. VI 660 f): *Suscipienda igitur Dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigat, illa sancta, illa coelestis, quam M. Tullius in libro de Republica tertio paene divina voce depinxit, cuius ego, ne plura dicerem, verba subieci: Est quidem vera lex etc.* — Stellen wie ebd. 5, 8 (573) (würde der alleinige Gott verehrt, wäre kein Streit und Krieg) richten sich gegen den Götzendienst und sind zu allgemein, als daß daraus ein sicherer Schluß gezogen werden könnte. Ähnlich *Iustin.*, *Apol.* I 10 (Migne, P. Gr. VI 341).

<sup>4</sup> Siehe oben S. 162 f.

<sup>5</sup> *Or. ad Graec.* 28 (M. VI 865).

<sup>6</sup> Siehe oben S. 164 f.

tretenen Rechtsauffassung Widerspruch erhoben, sondern auch seine eigene Überzeugung positiv und eingehender dargetan. Es ist kaum anzunehmen, daß dem Bischof von Mailand der Gegensatz, in dem seine Ansicht zu den Ideen des römischen Privatrechtes stand, verborgen geblieben sei. Noch weniger wird man dies von seinem genialen Schüler zu vermuten berechtigt sein, wenngleich Augustinus nur in einzelnen Punkten die Unterschiede zwischen dem *ius fori* und *ius coeli* hervorhebt; dies geschieht an den beiden bereits zitierten Stellen, wovon die eine einen Fall des Eigentumserwerbs durch Schenkung, bzw. der freiwilligen Zurückgabe<sup>1</sup>, die andere die Frage der Ehecheidung und Wiederverheiratung erörtert<sup>2</sup>.

Wenn Augustinus trotzdem nirgends die Forderung erhebt, das gesamte römische Recht umzugestalten, so begreift sich dies leicht. So viel mußte dem scharfsinnigen und weitblickenden Manne klar sein, daß es durchaus unmöglich war, diesen wundervollen, geschlossenen Bau, an dem die begabtesten Juristen und Herrscher während eines Zeitraums von Jahrhunderten in emsiger, sorgfältiger und konsequenter Arbeit mitgewirkt hatten, nun mit einem Schläge zu beseitigen und auf neuer Grundlage einen andern aufzuführen, und dies in einer Periode der äußersten sozialen und politischen Verworrenheit, wo man alle Kraft einsetzen mußte, das Bestehende zu erhalten. Das Privatrecht war zudem durch die ständische und soziale Gliederung der Bevölkerung bestimmt und gebunden; zuvörderst hätte die ganze soziale Struktur und die ganze soziale Lage wesentlich umgestaltet und erneuert werden müssen; zu dieser enormen Leistung aber fehlte dem jenilen römischen Reich die Kraft.

Den Bischof von Hippo mußten jedoch auch Klugheit und Takt davon abhalten, eine derartige weitgehende Forderung zu stellen. Gerade damals erhoben sich ja Stimmen, daß das Christentum ungeeignet sei, die Religion eines starken und blühenden Staatswesens zu sein; mit solchen Grundsätzen, wie sie durch den christlichen Glauben gelehrt werden, könne ein Staat nicht regiert werden; hätte der Bischof nun das einzig große Werk der Vergangenheit, das den Stolz des Römers bildete, in seiner Grundlage angreifen sollen? Davor mußte ihn, abgesehen von der Klugheit, schon sein von Macedonius<sup>3</sup> in so ehrender Weise gerühmter Takt bewahren. Mit welcher Klugheit und mit welchem Takt zugleich Augustinus solche Fragen zu behandeln mußte, zeigen die zitierten Worte, die an denselben Macedonius gerichtet sind: *Haec atque huiusmodi male utique possidentur et vellem restituerentur; sed non est, quo iudice repetantur*<sup>4</sup>. Diese

<sup>1</sup> Sermo 355, 4, 5 (Migne, P. L. XXXIX 1572).

<sup>2</sup> Sermo 392, 2, 2 (1710). <sup>3</sup> Ep. 154, 1 (M. XXXIII 666).

<sup>4</sup> Ep. 153, 6, 25 (664 f).

Worte zeigen deutlich genug, daß der Bischof sich keinen Illusionen hingab: es war schlechterdings unmöglich, so wie die Dinge lagen, diese und ähnliche Forderungen durchzusetzen; deshalb und aus keinem andern Grunde verzichtet er darauf, ihre Verwirklichung zu erstreben oder zu verlangen. Er konnte dies um so eher tun, als die Kirche, wenn nötig, jede Form der Eigentumsherrschaft, wie jede politische Herrschaftsform hinnehmen kann<sup>1</sup>, ohne in ihrer Wirksamkeit und an der Durchsetzung ihrer Ideen gehindert zu werden.

### § 19. Ehe und Familie.

I. Die Verbindung von Mann und Weib ist die *prima naturalis societatis copula*. In schönen Worten legt dies Augustinus dar: *Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura magnumque habet et naturale bonum vim quoque amicitiae, ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur. Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus, et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta, formata est (Gn 2, 21 ff). Lateribus enim iunguntur, qui pariter ambulant<sup>2</sup>. . . .* So entwickelt sich nach göttlichem Plane auf Grund jener Verbindung des ersten Menschenpaares und auf Grund der sozialen Triebe der menschlichen Natur das Gebilde der menschlichen Gesellschaft und gleicherweise der staatliche Organismus; die Ehe ist gewissermaßen die Pflanzstätte des Staates (*quoddam seminarium civitatis*)<sup>3</sup>. Augustinus hat somit die große Bedeutung dieser Institution erkannt und anerkannt.

1. Die Ehe, eine von Gott stammende Institution, ist die sakramentalen Charakter tragende, unlösbare Verbindung von Mann und Weib zur Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes. Als die „Güter der Ehe“ nennt der Bischof die Treue der Gemeinschaft, den Zweck der Nachkommenschaft und den sakramentalen, d. h. zunächst unlösbaren Charakter. *Hoc autem (bonum) tripartitum est: fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne praeter vinculum coniugale cum altera vel altero concumbatur, in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur; in sacramento autem, ut coniugium non separetur<sup>4</sup>.*

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 404).

<sup>2</sup> De bono coni. 1, 1 (M. XL 373). Vgl. die tiefe Begründung des sozialen Zusammenhangs in der Menschheit: Op. imp. c. Iul. 6, 22 (M. XLV 1551 ff).

<sup>3</sup> De civ. Dei 15, 16 (II 95). Vgl. De Gen. ad lit. 9, 9, 14 f (M. XXXIV 398).

<sup>4</sup> De Gen. ad lit. 9, 7, 12 (M. XXXIV 397).

a) Gott hat die Ehe zwischen Mann und Weib zur Pflege der Nachkommenchaft eingesetzt<sup>1</sup>. Keusch sei deine Ehe; wenn du Sorge trägst für Fortpflanzung, so dulde nicht Zügellosigkeit üppiger Begierde; habe auch da Achtung vor deiner Gattin, weil ihr Glieder Christi seid, beide von ihm geschaffen, beide durch sein Blut erlöst<sup>2</sup>. Diesen sozialen Zweck betont der Bischof so stark, daß er neben der Fortpflanzung nur den Gehorsam des einen Teils gegen die Forderung des andern als sittliches Motiv anerkennt. *Coniugalis enim concubitus generandi causa non habet culpam, concupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum coniuge, propter thori fidem, venialem habet culpam*<sup>3</sup>. Um die Gemüter für diese strenge Auffassung empfänglicher zu machen, beruft Augustinus sich auf die Eheschließungsformel (*tabulae matrimoniales*), wie sie der Staat in Anwendung brachte; sie enthielt die Worte: *liberorum procreandorum causa*<sup>4</sup>. Mit diesem Zweck verbindet er den andern der Kindererziehung; die Ehe ist ein Gut, und die Eheleute sind um so besser, je keuschler und treuer sie Gott fürchten, besonders auch, wenn sie die leiblichen Kinder, nach denen sie verlangen, geistig auferziehen (*spiritualiter nutriant*)<sup>5</sup>. *Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant, et procreatores pariter, salubriter, instanter educant*<sup>6</sup>.

b) Allein die Ehe hat nicht nur die dargelegte Bestimmung; sie ist eine *amicalis coniunctio, naturalis in utroque sexu societas*<sup>7</sup>. Die Institution hat den Zweck, eine natürlich-geistige Lebensgemeinschaft darzustellen, deren Wurzel im gestifteten Willen und in der Seele, nicht in der Begierde ruht<sup>8</sup>. Nicht diese, sondern die *caritas coniugalis* bildet das Wesen der Ehe<sup>9</sup>. Als Eheleute stehen Mann und Weib einander gleich<sup>10</sup>; das Christen-

<sup>1</sup> *De nupt. et conc.* 1, 8, 9 (Migne, P. L. XLIV 418); 11, 13 (421). *De fide et op.* 7, 10 (M. XL 203). *De s. virg.* 12, 12 (M. XL 401).

<sup>2</sup> *En. in Ps.* 146, 2 (M. XXXVII 1900). *De bono coni.* 6, 6 (M. XL 377 f); 10, 11 (381); 13, 15 (384).

<sup>3</sup> *De bono coni.* 6, 6 (M. XL 377 f). *De bono vid.* 4, 5 (M. XL 453). *De nupt. et conc.* 1, 14 f 16 f (M. XLIV 423). *C. Iul. Pel.* 3, 21, 43 (M. XLIV 724). *De doctr. christ.* 3, 18, 27 (M. XXXIV 76).

<sup>4</sup> *Sermo* 9, 11, 18 (M. XXXVIII 88); 278, 9, 9 (1272) (*scriptura pactionis*).

<sup>5</sup> *De bono coni.* 19, 22 (M. XL 388 f); 17, 19 (386 f). *De Gen. ad lit.* 9, 7, 12 (M. XXXIV 397).

<sup>6</sup> *De s. virg.* 12, 12 (M. XL 401).

<sup>7</sup> *De bono coni.* 1, 1 (M. XL 373); 3, 3 (375).

<sup>8</sup> *De nupt. et conc.* 1, 12, 13 (M. XLIV 422) (nicht *voluptas*, sondern *voluntas*). *De pecc. mer. et rem.* 1, 29, 57 (M. XLIV 141 f).

<sup>9</sup> *Sermo* 51, 13, 21 (M. XXXVIII 344 f).

<sup>10</sup> *C. Faust. Manich.* 22, 31 (M. XLII 420).



tum hat letzteres von dem Vorwurf der Unreinheit befreit<sup>1</sup>. Ihre geistige Eigenart ergänzt sich harmonisch<sup>2</sup>. Da indessen das Weib zwar nicht, wie die Tatsachen beweisen, an sittlicher Kraft<sup>3</sup>, dagegen an Urteilskraft hinter dem Manne zurücksteht, so hat sich die Frau diesem unterzuordnen<sup>4</sup>. Der Schöpfungsplan enthält dieses Prinzip, das schon durch die Vernunft nahegelegt wird. Quod si oportebat alium iubendo alium obsequendo pariter vivere, ne contrariae voluntates pacem cohabitantium perturbarent, nec ad hoc retinendum ordo defuisset, quo prior unus, alter posterior, maxime si posterior ex priore crearetur, sicut femina creata est<sup>5</sup>. Subdit primitus omnia sibi, deinde creaturam corporalem spirituali, irrationalem rationali, terrestrem coelesti, femineam masculinae, minus valentem valentiori, indigentiolem copiosiori<sup>6</sup>. Im eigentlichen und engeren Sinne bedeutet fides die eheliche Treue. Habeant coniugia bonum suum . . . , quia thori fidem invicem servant<sup>7</sup>.

c) Bei dem dritten Gut, das der Bischof mit sacramentum bezeichnet, denkt er in erster Linie an die Unauflöslichkeit der Ehe<sup>8</sup>. In sacramento (attenditur), ut coniugium non separetur<sup>9</sup>. Mit welcher Entschiedenheit diese Forderung betont wird, zeigen die Ermahnungen, die der Bischof an seine Gemeinde richtete: Non vobis licet habere uxores, quarum priores mariti vivunt, nec vobis, feminae, habere viros licet, quorum priores uxores vivunt. Adulterina sunt ista coniugia, non iure fori, sed iure coeli. Nec eam feminam, quae per repudium discessit a marito, licet vobis ducere vivo marito. Solius fornicationis causa licet adulteram dimittere, sed illa vivente non licet alteram ducere<sup>10</sup>.

2. Die Ehe trägt demgemäß den Charakter eines Gutes<sup>11</sup>. Daran hält Augustinus konsequent fest. Etwas Gutes ist die Ehe und bei gesunder Vernunft gegen alle Verleumdungen zu verteidigen<sup>12</sup>. An dieser Auffassung ändert

<sup>1</sup> De mor. eccl. 31, 68; 33, 70 (M. XXXII 1339 f). Sermo 51, 2, 3 (M. XXXVIII 334 f).

<sup>2</sup> De op. monach. 32, 40 (M. XL 580). De Trin. 12, 13, 20 f (M. XLII 1008 f).

<sup>3</sup> Sermo 9, 12 (M. XXXVIII 84); 132, 2, 2 (735).

<sup>4</sup> C. Faust. Manich. 22, 31 (M. XLII 420). De civ. Dei 14, 11 (II 29). In Ioann. ev. 2, 14 (M. XXXV 1395) (dem Manne gebührt die Herrschaft im Hause).

<sup>5</sup> De Gen. ad lit. 9, 5, 9 (M. XXXIV 396).

<sup>6</sup> De Gen. ad lit. 8, 23, 44 (M. XXXIV 390).

<sup>7</sup> De s. virg. 12, 12 (M. XL 401). <sup>8</sup> C. Iul. Pel. 5, 12, 46 (M. XLIV 810).

<sup>9</sup> De Gen. ad lit. 9, 7, 12 (M. XXXIV 397).

<sup>10</sup> Sermo 392, 2, 2 (M. XXXIX 1710).

<sup>11</sup> De bono coni. 23, 28 f (M. XL 392 f). C. Iul. Pel. 4, 7, 38 (M. XLIV 758). De s. virg. 18, 18 (M. XL 404 f). Sermo 104, 2 f 3 f (M. XXXVIII 617).

<sup>12</sup> De bono coni. 20, 24 (M. XL 389).

der Umstand nicht, daß die Virginität als höheres Gut betrachtet wird. Ein Stern, sagt Augustinus, übertrifft den andern an Klarheit, fern jedoch von stolzer Trennung<sup>1</sup>. Der Maßstab für den Wert der individuellen Sittlichkeit ist und bleibt die Liebe zu Gott und die damit notwendig verbundene Demut<sup>2</sup>. Sancti non sunt nisi qui habuerint caritatem. . . . Qualis est ergo caritas, quae sola multum prodest, sine qua cetera nihil prosunt?<sup>3</sup> Darum ist ein gehorjames Weib höher zu achten als eine ungehorjame Jungfrau; ja ein in höherem Grad gehorjames Weib ist einer in geringerem Maß gehorjamen Jungfrau vorzuziehen<sup>4</sup>. Ebenjowenig macht die durch den Sündenfall entfesselte Begierde den Charakter der Ehe als eines Gutes zunichte. Die concupiscentia carnalis steht freilich auch bei den Gläubigen und Frommen nicht vollständig unter der Herrschaft des Geistes, seitdem die Sünde in der menschlichen Natur die niederen Kräfte revolutionär machte gegen die zur Herrschaft berufene Vernunft<sup>5</sup>. Somit erscheint die concupiscentia als Strafe und Übel, jedoch nicht als Sünde<sup>6</sup>. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß die Ehe in keiner Beziehung etwas Böses sei<sup>7</sup>. Die Ehegatten gebrauchen das habituelle Übel der concupiscentia gut<sup>8</sup>. Somit handelt es sich nicht so fast um die physiologische Seite, sondern um die ethische Unordnung des Geschlechtstriebes, verursacht durch die erste Sünde. Die Regungen des Triebes werden durch die Ehe geordnet<sup>9</sup>. Daß die geschlechtliche Begierde, wie sie jetzt hervortritt, der ursprünglichen, sündlosen Natur fremd war, zeigt Augustinus in eingehender, psychologisch-tiefer Beweisführung<sup>10</sup>.

Übrigens betont der Bischof gegenüber gewissen irrthümlichen Auffassungen: Nuptiae essent, etiam si nemo peccasset<sup>11</sup>. Die Ehe ist nach ihm eine natürliche Ordnung, die auch vorhanden wäre, wenn der Mensch nicht gefehlt hätte<sup>12</sup>. Wahre Tugend gibt es allerdings — nach der bereits dar-

<sup>1</sup> De bono vid. 6, 9 (Migne, P. L. XL 435).

<sup>2</sup> De s. virg. 1, 1 (M. XL 397); 31, 31 (412 f.); 33, 33 (414 f.); 34, 34 (415 f.); 35—38 (416 f.); 43, 44 (422). En. in Ps. 99, 13 (M. XXXVII 1280).

<sup>3</sup> Sermo 4, 19, 20 (M. XXXVIII 44).

<sup>4</sup> De bono coni. 23, 29 f (M. XL 393).

<sup>5</sup> Gbb. 3, 3 (375). De nupt. et conc. 1, 1 ff (M. XLIV 413 ff.); 17, 19 (424 f.).

<sup>6</sup> De pecc. orig. 34, 39 (M. XLIV 404). <sup>7</sup> Gbb.

<sup>8</sup> De nupt. et conc. 1, 12, 13 (M. XLIV 421).

<sup>9</sup> De Gen. ad lit. 9, 10, 18 (M. XXXIV 399).

<sup>10</sup> De civ. Dei 14, 23 f (II 47 ff.).

<sup>11</sup> De nupt. et conc. 1, 1 (M. XLIV 413).

<sup>12</sup> De civ. Dei 14, 23 (II 47). De Gen. ad lit. 9, 6 ff 10 ff (M. XXXIV 396 ff.). Vgl. Retr. 1, 10, 2 (M. XXXII 599); 1, 13, 8 (605). De Gen. ad lit. 9, 5, 9 (M. XXXIV 396).

gelegten Auffassung Augustins — nur bei Christen; dies gilt z. B. auch von der pudicitia coniugalis; aber gleichwohl sind die Güter der Ehe auch bei den Ungläubigen vorhanden, eben weil es natürliche Güter sind. Anima et corpus et quaecumque bona animae et corporis naturaliter insita etiam in peccatoribus dona Dei sunt, quoniam Deus, non ipsi ista fecerunt. De his autem, quae faciunt, dictum est: Omne quod non ex fide est, peccatum est<sup>1</sup>. Es ist also unrichtig, dem Bischof die Ansicht zuzuschreiben, als wäre die Ehe ein Übel und als müßte sie erst durch das Sakrament zu einer sittlichen Institution erhoben werden. Wie erwähnt wurde, denkt ja Augustinus bei dem Begriff sacramentum in erster Linie an die Unauflöslichkeit, eines der zum Wesen der Ehe gehörigen Güter. Somit ist die Ehe als solche nach Charakter und Zweck gut; Gott ist der Urheber der Ehe<sup>2</sup>. Die Güter und Segnungen der Ehe sind auch durch die Erbsünde nicht vernichtet worden, sie strömen weiter aus dem Quell der göttlichen Güte<sup>3</sup>. Die natürliche Organisation von Mann und Weib beweist den Willen des Schöpfers<sup>4</sup>. Jene Segnung der Ehe ist auch im sündigen Zustand geblieben; sie ward jedoch vor dem Sündenfall verliehen, damit man erkennt, daß die Erzeugung der Kinder zum Ruhm der Ehe, nicht zur Strafe der Sünde gehöre<sup>5</sup>.

3. Die Anschauung Augustins über die Ehe ist eine wahrhaft ideale. Er betont ihre hohe natürliche und ihre erhabene sakramentale<sup>6</sup> Würde. Indem er die Unauflöslichkeit und die Monogamie verteidigt und begründet, wird der wichtige Zweck der Kindererziehung sowie die der Frau in der Ehe zukommende und nur unter diesen Voraussetzungen zu wahrende Stellung gesichert; so tritt der Bischof für Prinzipien ein, auf denen der ethische Wert und das sittliche Wachstum eines Gemeinwesens beruht.

4. Zu erwähnen ist noch die Erörterung über nahe Verwandtschaft als Ehehindernis. Diese Sitte, die sich durch das Herkommen eingebürgert, wird eine geheiligte Schranke genannt. Wir haben, bemerkt der Bischof des weiteren, was die Ehen von Geschwisterkindern betrifft, auch in unsern Zeiten erfahren, wie selten wegen des Verwandtschaftsgrades, der dem zwischen Geschwistern so nahe kommt, in der Praxis geschah, was durch Gesetz gestattet war, obwohl dies ein göttliches Gesetz nicht verbietet, ein menschliches aber noch nicht verboten hatte. Doch auch was erlaubt war, scheute man,

<sup>1</sup> De nupt. et conc. 1, 3, 4 (M. XLIV 415).

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 9, 2 (M. XXXV 1458 f).

<sup>3</sup> De civ. Dei 22, 24 (II 642 f).

<sup>4</sup> De Gen. ad lit. 9, 11, 19 (M. XXXIV 400).

<sup>5</sup> De civ. Dei 14, 21 (II 45).

<sup>6</sup> De bono coni. 24, 32 (M. XL 394). De bono vid. 4, 5 (M. XL 433).

weil es dem Unerlaubten (nämlich der Geschwisterehe) so nahe stand<sup>1</sup>. Als Gründe für die Berechtigung solcher Sitte nennt er besonders einmal eine gewisse löbliche Schamhaftigkeit, die dem Menschen von Natur aus innewohnt, so daß er sich scheut, mit der, der er auf Grund der Verwandtschaft Achtung und Ehre schuldet, die Begierlichkeit zu befriedigen, die, auch wenn sie der Zeugung dient, doch Begierlichkeit bleibt und über die auch die eheliche Züchtigkeit errödet<sup>2</sup>. Ferner sollen so die Verwandtschaftsgrade sich mehren, damit nicht eine Person zwei Verwandtschaftsgrade in sich vereinige, die auf zwei verteilt sein und die Zahl der Verwandten vermehren könnten<sup>3</sup>. Das Band der Liebe soll möglichst viele Glieder der Gesellschaft umschlingen und unter sich verbinden und so das soziale Leben fester verknüpfen<sup>4</sup>.

II. Nicht minder hat es Augustinus verstanden, Wesen und Bedeutung der Familie im christlichen Sinne klarzulegen.

1. Nach griechischer Vorstellungsweise war das Individuum mit seinem ganzen Sein im Staate enthalten, folgerichtig erschienen alle Verbände, die neben dem staatlichen den einzelnen umschließen, völlig als Gliederung des Staates. Im Unterschied von Plato, der die Familie als natürliche Ordnung nicht zu würdigen wußte, legt Aristoteles zwar der Familie eine originäre und eigentümliche Wesenheit bei; sie ist die Vorstufe des Staates; aber erst der Staat bildet ihre Vollendung und ist darum früher als sie, weil das Ganze vor den Teilen sein muß. So nähert er sich wieder der platonischen Auffassung; außerdem kann die frostige Art, womit er das Verhältnis zwischen Mann und Weib, zwischen den Eltern und Kindern als Form der Herrschaft<sup>5</sup> und die Ehe als Mittel, dem Staat Kinder zu liefern, betrachtet, nicht befriedigen. Im Gegensatz dazu betrachteten die Römer wenigstens in der Theorie und in ihren besseren Zeiten auch tatsächlich das Familienleben tiefsinnig und ernst als Pflanzschule der Pietät, der Ehrfurcht und Autorität, der Gehorsamsübung und Selbstbeherrschung<sup>6</sup>. Cicero nennt die Familie als organisches Mittelglied zwischen Individuum und Staat *principium urbis et quasi seminarium reipublicae*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> De civ. Dei 15, 16 (II 94). Theodosius I. verbot die Ehen von Geschwisterkindern.

<sup>2</sup> Ebd. (95). <sup>3</sup> Ebd. (94).

<sup>4</sup> Ebd. (92): *Habita est enim ratio rectissima caritatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos ac sic ad socialem vitam diligentius colligandam plurimae plurimos obtinerent.*

<sup>5</sup> Das dritte Element ist das Herrschaftsverhältnis gegenüber den Sklaven.

<sup>6</sup> Gierke III 29 f. Walter 116.

<sup>7</sup> De off. 1, 17. De fin. 5, 23, 65.

2. Ähnlich wie Cicero faßt Augustinus die Familie „als Anfang oder ein Teilchen des Staates“ auf. Jeder Anfang aber ist auf das Ende seiner Art und jeder Teil auf das vollständige Ganze, wobon er ein Teil ist, zurückzubeziehen. Daraus folgt, daß der häusliche Friede auf den staatlichen Frieden zurückzubeziehen ist, d. h. daß die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei Zusammenwohnenden auf die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Bürgern zurückbezogen werden muß. Daher kommt es, daß der Familienvater seine Vorschriften dem Gesetze des Staates entlehnen muß, um sein Haus so zu regieren, daß es dem Frieden des Staates anbequemt ist. Es muß somit nach unserem Autor zwischen der Familie und dem Staatswesen eine Harmonie der Grundsätze bestehen, wonach sie sich richten. Die Familie muß sich als organischer Bestandteil in das Ganze einfügen und dessen Normen und Gesetze sich zur Richtschnur und zum Vorbild nehmen. Dies gilt vor allem von den Prinzipien, die für die Leitung der Familie maßgebend sein sollen. Wie im Staate muß analog auch in der Familie der Friede gesichert und gewahrt werden; dieser Friede besteht dort und hier in der geordneten Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Zusammenwohnenden. Es handelt sich dabei um drei Verhältnisse der Unter- und Überordnung; der Mann gebietet der Frau, die Eltern befehlen den Kindern, die Herren den Knechten. Die Rücksicht auf den Frieden der Menschen, wonach jeder verlangt gemäß einem Gesetze der Natur<sup>1</sup> und der in geordneter Eintracht besteht, erheischt ganz allgemein, daß man niemand schade, sodann aber auch nütze, wenn man kann. Aus diesen Erwägungen ergibt sich für den Familienvater die besondere Pflicht, sich die Ob Sorge für die Seinigen angelegen sein zu lassen; denn zu ihnen hat er, um für sie zu sorgen, nach der Ordnung der Natur und der menschlichen Gesellschaft selbst bequemeren und leichteren Zutritt. Diese Pflicht scharft der Apostel mit ernstern Worten ein (1 Tim 5, 8). Dem Rechte des Familienvaters, zu gebieten, entspricht die Pflicht der Gattin, der Kinder, der Knechte, zu gehorchen. In einem christlichen Hauswesen aber hat dieses Herrschaftsverhältnis nichts Rauhes und Schroffes an sich: hier „dienen auch diejenigen, die befehlen, jenen, denen sie zu befehlen scheinen. Denn sie gebieten nicht aus Herrschsucht, sondern aus pflichtmäßiger Ob Sorge, und nicht aus hochmütigem Vorrangsdünkel, sondern in barmherziger Fürsorge“. Das schreibt die natürliche Ordnung vor, und also hat Gott den Menschen geschaffen. Fremd ist demnach der natürlichen Ordnung, so wie es der Bischof darstellt, nur ein tyrannisches Herrschen, nicht dieses überhaupt. „Wenn deshalb unsere gerechten Väter auch Knechte hatten, so ließen sie sich den häuslichen Frieden doch in der Art angelegen sein, daß sie in Bezug auf

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 12 (II 390 ff).

diese zeitlichen Güter den Anteil der Kinder vom Lose der Knechte schieden, in Bezug auf die Verehrung Gottes aber, in welchem die ewigen Güter zu hoffen sind, für alle Glieder ihres Hauses mit gleicher Liebe Obfürge trugen. Dieses schreibt die natürliche Ordnung, so wiederholt Augustinus nachdrücklich, derart vor, daß daher der Name Hausvater entstand und so allgemein ward, daß auch diejenigen, die auf ungerechte (tyrannische) Weise herrschen, sich freuen, so genannt zu werden.“ Die wahre christliche Gesinnung verlangt, daß es die Väter härter ankommt zu herrschen, als die Knechte, zu dienen.

Bei Verletzung des häuslichen Friedens tritt, ähnlich wie bei Verletzung der staatlichen Ordnung das Strafrecht, so hier das Züchtigungsrecht des pater familias in Kraft, soweit es die menschliche Gesellschaft einräumt, zum Nutzen dessen, der gezüchtigt wird, damit er sich dem Frieden füge, dem er sich entzogen hatte. Denn jene liebevolle Fürsorge darf nicht in übel angebrachte Schonung ausarten, sondern muß sich gegebenenfalls mit Strenge verbinden, damit durch die Strafe der Delinquent gebessert oder andere durch das Exempel abgeschreckt werden<sup>1</sup>.

3. Die Beziehungen, die Augustinus zwischen Familie und Staat feststellt, sind innige und ideale. Da er aus der Familie den Staat organisch sich entfalten läßt, ergibt sich von selbst die Forderung, daß der Hausvater seine Gesetze dem Gesetze des Staates entlehnen müsse, um sein Haus so zu regieren, daß es dem Frieden des Staates anbequemt ist. Bei richtigem Verhältnis muß vollkommene Harmonie herrschen, indem die Familie sich der umfassenden Gemeinschaft als dienendes Glied einfügt.

Von besonderer Bedeutung ist sodann die Stellung des Familienvaters, die der Bischof ihm zuweist. Der pater familias wurde vom römischen Recht in hervorragendem Maße ausgezeichnet; alles als ius gefaßte Willensmacht ging nämlich entweder vom *populus Romanus* oder von dem pater familias aus: seine Herrschaftssphäre enthält eine Summe einseitiger und pflichtloser Befugnisse des vollfreien Individuums<sup>2</sup>. Augustinus tastet diese Bevorzugung des Familienhauptes nicht an, indem er das, was die Gesellschaft an Rechten ihm einräumt, als maßgebend betrachtet; dagegen weist der Bischof die gegenseitigen Beziehungen im Schoß der Familie in einer Weise mit christlichem Geiste zu durchdringen und Rechte und Pflichten in einer Weise den einzelnen Gliedern zuzuteilen, daß das entstehende Bild als vollendetes Idealbild der Familie bezeichnet werden darf.

Endlich sei noch die Tatsache hervorgehoben, daß bei der ganzen Auffassung des Verhältnisses von Staat und Familie eine große Hochschätzung des Staates als rein natürlicher Ordnung zum Ausdruck kommt.

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 14—16 (II 399 ff).

<sup>2</sup> Gierke III 35 37.

4. Ausgehend von dem Gedanken, daß die in die menschliche Natur gelegten Triebe und Kräfte eine organische Entwicklung und Entfaltung der Gesellschaft bezwecken und herbeiführen<sup>1</sup>, hat Augustinus die Familie in das entsprechende Verhältnis zum Staate zu setzen verstanden. Die Grundsätze, die umgekehrt den Staat bei seinem Verhalten gegen die Familie bestimmen müssen, hat der Bischof nicht des näheren dargetan. Dies hängt offenbar mit der Tatsache zusammen, daß das Recht, wie erwähnt, dem Familienvater eine ausgezeichnete Stellung anwies und daß der Staat die Sphäre, die nach christlichen Vorstellungen für die Familie freizulassen ist, anzutasten sich hütete. Es versteht sich von selbst, daß die Forderung, die Augustinus in dem oben berührten Zusammenhang erhebt<sup>2</sup>, die staatliche Gesetzgebung dürfe der Religion nicht hinderlich sein, auch für das Verhältnis des Staates zur Familie von großer Wichtigkeit ist, indem damit der staatlichen Kompetenz eine wichtige Schranke gezogen wird.

## § 20. Die soziale Ordnung.

I. Zunächst ist auf die sozialen Verhältnisse in Afrika<sup>3</sup>, wie sie sich zur Zeit des hl. Augustinus ausgestaltet hatten, ein Blick zu werfen.

1. Nordafrika, dazu prädestiniert, fremder Herrschaft zu unterstehen, gehört sowohl dank seiner geographischen Lage als nach dem Charakter seiner Bewohner, der Berbern (Libyer), mehr zu den Mittelmeerländern und zu Europa denn zum übrigen Afrika; im Laufe der Zeit haben sich die Berbern den jeweiligen Trägern der politischen Herrschaft kulturell mehr oder weniger assimiliert. Den Phöniziern folgten die Römer als Beherrscher dieses Koloniallandes. Auf dem Gebiete des Handels lösten sich Phönizier, Griechen und Römer ab; naturgemäß übten diese äußeren Verhältnisse nachhaltigen Einfluß auf die Kulturentwicklung aus; dies gilt nicht zuletzt von der phönizischen Periode: wurde auch später die römische Sprache das offizielle Idiom und Nordafrika römischer Kulturbereich, so blieb es gleichwohl ein halb punisches Land. Das Volk sprach noch zur Zeit Augustins punisch<sup>4</sup>. Der Strom der Kultur kam für Nordafrika stets aus dem Osten; das Tal des von Westen nach Osten fließenden Medjerda, der bei Karthago mündet, weist ihr den Weg ins Innere. Natürlich wurde das Werk der Kultur

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die bereits zitierten Stellen De Gen. ad lit. 9, 9, 14 f (Migne, P. L. XXXIV 398); 8, 23, 44 (390). Ferner De vera rel. 27, 50 (M. XXXIV 144); 26, 48 f (143 f).

<sup>2</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 404).

<sup>3</sup> Vgl. A. Schulten, Das römische Afrika, Leipzig 1899.

<sup>4</sup> Ep. 209, 3 (M. XXXIII 953).

um so schwieriger, je weiter man nach Westen vordrang, wie denn auch der Erfolg dort ein geringerer war.

Seit dem Jahre 40 n. Chr. war ganz Nordafrika, nach Beseitigung des letzten einheimischen Fürstentums in Mauretanien, römischer Besitz. Das Land bestand aus drei Teilen:

1. der Provinz Afrika; dieser Teil, weil schon früh zivilisiert, unterstand der gewöhnlichen Provinzialverwaltung (Zivilverwaltung);
2. dem militärisch organisierten Westen Numidiens, dessen Gouverneur in Cirta residierte; die punische Zivilisation war hier nur eine schwache, dazu war die Südgrenze durch die Stämme der Sahara beständig bedroht;
3. dem als Domäne verwalteten Mauretanien; auch dieses, sowohl Caesarensis als Tingitana, war militärisch besetzt mit leichten Truppen, dagegen war dieser Teil nicht militärisch organisiert; die Truppen standen sonach unter den Prokuratoren, den Statthaltern der beiden Provinzen.

Ihre höchste Blüte erreichten die afrikanischen Provinzen im 3. Jahrhundert. Karthago war ein zweites Rom geworden durch den Aufschwung von Handel und Verkehr und durch seine reich entwickelten volkswirtschaftlichen Verhältnisse<sup>1</sup>. In bewundernswerter Weise hatten die Römer es verstanden, das Land in stiller, stetiger Arbeit zu romanisieren und die vorhandenen Kulturelemente zur Entfaltung zu bringen, ohne Anwendung von Gewalt und unter Schonung des einheimischen Volksstammes und seines Charakters; geschickt wußte man römische Kolonisten den aus Eingebornen bestehenden Gemeinden einzugliedern und so die verschiedenartigen Elemente zu verschmelzen. Der Anbau ward verbessert, große Wasseranlagen förderten das Werk; es gelang, zahlreiche nomadisierende Stämme in ackerbautreibende zu verwandeln. Die Blüte der Provinz beruhte auf der sprichwörtlichen Fruchtbarkeit des Bodens; neben Ägypten lieferte Afrika nach Rom das Getreide. Handel und Industrie wurden nur an der tunesischen Küste betrieben.

Vom 3. Jahrhundert an beginnt der Verfall. Diese Erscheinung läßt sich auf verschiedene Ursachen zurückführen.

a) Das System der karthagischen Landwirtschaft (mit gartenähnlichem Anbau), wie es die Römer vorfanden, barg große Gefahren und brachte schwere soziale Schäden mit sich. Karthago war durch seine Lage dazu geschaffen, eine Handelsstadt zu sein; und in der That wurde der Handel mit den Produkten eigener und fremder Industrie die Hauptquelle seines

<sup>1</sup> über die Geschichte der afrikanischen Provinzen vgl. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I<sup>2</sup>, Leipzig 1881, 466 f.; L. Mommsen, Römische Geschichte V, Berlin 1885, 626 f.



Reichtums. So kam es, daß hier alles unter den kaufmännischen Gesichtspunkt trat; auch der Betrieb der Landwirtschaft. Wie in Rom, so waren hier die Reichen in der Lage, ihr Kapital in dem fruchtbaren Grundbesitz anzulegen, um sich dadurch eine feste Rente zu sichern und ihren Handelsgewinn auf diesem Wege noch zu steigern. Plinius berichtet die charakteristische, im Hinblick auf die geschilderten Verhältnisse verständliche Tatsache, daß unter Nero sechs große Grundbesitzer die Hälfte der prokonsularischen Provinz besaßen; der Kaiser ließ sie hinrichten und expropriieren; daher die gewaltige Ausdehnung des kaiserlichen Domänenbesitzes. Der ganze Süden mit seiner geringeren Fruchtbarkeit und dünnen Bevölkerung war gutsherrliches Gebiet. Durch diese Entwicklung wurde der freie Bauernstand auch hier immer mehr verdrängt. Von den Latifundien vereinigte sich schließlich ein großer Teil in der Hand der römischen Aristokratie; dieselben wurden von kleinen, zunächst freien Pächtern bewirtschaftet, mit der Verpflichtung, eine Quote der Ernte abzuliefern. Der conductor, der möglicherweise selbst wirtschaftende Generalpächter, an den von Rom aus die Komplexe im ganzen verpachtet wurden, hatte die Quoten der Teilpächter einzuziehen und eine bestimmte Pacht zu bezahlen. Die „Kolonen“ mußten außerdem Hand- und Spanndienste leisten. Gerade dieses Pachtssystem hatte große Mißstände im Gefolge. Die Generalpächter bedrückten die Kolonen, steigerten die Leistungen, obwohl sie durch Ortsstatut fest normiert sein mußten und normiert waren; die reichen Herren wußten ihren Forderungen durch die bewaffnete Macht, die der Procurator ihnen in der Regel gern zur Verfügung stellte, Nachdruck zu verschaffen. In der Zeit nach Konstantin vermochte die Regierung unter dem Druck der immer düsterer sich gestaltenden Lage des Reiches den Kolonen keinen wirklichen Schutz mehr gegen Ausbeutung zu gewähren. Ja man sah sich, wie gezeigt wurde, sogar genötigt, die Kolonen an die Scholle zu fesseln und auf die Stufe von Hörigen herabzudrücken; der Anbau wurde zwangsweise durchgeführt und gesichert.

b) Gegen das durch die kapitalistische Ausnützung der Latifundien geschaffene Elend, worauf besonders die Bewegung der Circumcellionen ein grelles Licht wirft, kontrastiert seltsam der äußere Glanz der Städte: die Vornehmen setzten eine Ehre darein, Bauten von blendender Pracht hinzustellen und die plebs mit Brot und Spiel zu erfreuen. Das Motiv der Stiftungen, die von einzelnen Angehörigen der vornehmen Kreise gemacht wurden, war Ehrgeiz und Lokalpatriotismus; von einer wirklich sozialen Fürsorge ist kaum eine Spur nachzuweisen. In der Regel kam auch die Freigebigkeit eines durch Geburt oder Beruf hochstehenden Bürgers nur oder vorzugsweise den Standesgenossen zugute. Von sozialen Pflichten wußte die

Aristokratie nichts. Der scharfe Gegensatz zwischen der Lebenshaltung der Reichen und der großen Masse war schon einer der Gründe gewesen, weshalb das Christentum gerade in Afrika so begeisterte Aufnahme gefunden. Die römischen Ruinen lassen auf eine vorwiegend materielle Kultur schließen; verschiedene der erhaltenen Bilder zeigen, woran der reiche Römer Afrikas sein Ergötzen hatte: Tänzerinnen, üppige Tafelfreuden und dergleichen Dinge; welches Unheil die Bühne in sittlicher Beziehung anrichtete, bezeugen uns die kirchlichen Schriftsteller mit ihrer einmütigen Klage. Den Geist der reichen Aristokratie offenbaren besonders die Grabdenkmäler. Sie geben in der Regel die enormen Kosten des Baues an. So führt eines der Grabgedichte in 110 Versen aus, welche Unmasse Geld dazu gehöre, ein derartiges himmelhohes Grab zu erstellen. „Wer sollte nicht das Werk bewundern und angesichts der verschwendeten Reichtümer (*divitiae*) starr sein über ein solches Vermögen (*census*), dem es möglich war, bis in den Himmel hinein zu bauen? Wahrlich, dies ist doch die schönste Kapitalanlage (*fortuna*), so erwirbt sich der Aufwand (*impendia*) einen ewigen Sitz, so erwirbt sich das Gold die Unsterblichkeit, wenn es in einen ewigen Bau gesteckt wird“: *sic immortales scit habere pecunia mores aeterna, quotiens stabilis bene figitur usu*; eine ganze Variation des Themas „Geld“ und eine bezeichnende Verherrlichung des Kapitalismus. Solche Zeugnisse lassen die Denkweise der Aristokratie scharf hervortreten und beweisen, daß diese zum großen Teil die schlimmen sozialen Zustände verschuldet hat. Im Gegensatz dazu bekunden die Grabinschriften aus den Schichten des einfachen Volkes mehr Liebe zu den Toten und mehr Pietät gegen die Sitten der Väter.

c) Die ungesunde soziale Entwicklung wurde noch verschärft und gesteigert durch die wechselvollen politischen Ereignisse und die religiösen Kämpfe, deren Schauplatz Nordafrika war und die infolge des leidenschaftlichen Wesens der Bewohner oft genug einen blutigen Ausgang nahmen. Große Verheerungen hatten bereits die Christenverfolgungen unter der Bevölkerung angerichtet; noch schlimmere Folgen wurden durch die Religionsstreitigkeiten innerhalb der Kirche im 4. Jahrhundert herausbeschworen. Dazu die politischen Stürme; die Friedens- und Blütezeit wurde durch eine Reihe von Kriegen abgelöst. Im 3. Jahrhundert erhob sich unter Gordian der Legat der dritten Legion, in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wurde das Land durch Einfälle berberischer Stämme heimgesucht; 311 kämpft Maxentius daselbst gegen den Vikarius Alexander, nach dessen Niederwerfung die mit ihm verbündeten Städte verwüstet wurden. Dann folgte der donatistische Religionskrieg; 370 erhob sich der Maurenfürst Firmus, der sich der westlichen Provinzen bemächtigte; ins Jahr 397 fällt die Empörung Gildo. Im dritten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts dringen die Vandalen in Afrika

ein; 439 nahmen sie Karthago, den letzten Stützpunkt der römischen Herrschaft; sie zertraten die römische Kultur und müteten als Arianer in Verbindung mit den Donatisten gegen die Anhänger der katholischen Kirche<sup>1</sup>.

2. Für die traurigen sozialen Verhältnisse ist die Bewegung der Circumcellionen besonders bezeichnend. Sie erscheinen im Bunde mit den Donatisten, die den Anspruch erhoben, die wahre Kirche darzustellen. Unter dem Vorgeben, im Interesse strenger Zucht zu streiten, durchzogen sie die afrikanischen Provinzen und begingen sie die größten Schandtaten. Zum erstenmal trat „der Schrecken der Circumcellionen“ hervor, als Konstantin mit Gewalt gegen die donatistische Partei einzuschreiten sich anschickte. Derselbe Vorgang spielte sich ab, als Konstanz um die Mitte des 4. Jahrhunderts Miene machte, Maßregeln gegen die Donatisten zu ergreifen. Die wilden Horden zeigten sich von da an immer wieder auf dem Plan; sie wurden zusammengehalten durch religiösen Fanatismus, verbunden mit nationaler Abneigung, sowie durch radikal-sozialistische Tendenzen. Im wesentlichen rekrutierte sich die Sekte aus numidischen und mauretanschen Bauern, d. h. Hörigen; zu diesen Proletariern gesellten sich, wie in den früheren Perioden der sozialen Geschichte Roms, entlaufene Sklaven und arbeitscheues Gefindel. Die mißverständene religiöse Idee der Gleichheit zusammen mit dem Bewußtsein einer unerträglich sozialen Lage mußte der Revolution stets neue Nahrung liefern; es scheint den Circumcellionen zudem eine Art Urzustand menschlicher Gleichheit vorgezeichnet zu haben; sie suchten die scharfen und erstarrten Klassenunterschiede gewaltsam zu zerbrechen. Ihre Führer nannten sich Führer der Heiligen. Sie übersandten den Besitzenden schreckliche Drohbriefe; erließen die reichen Grundbesitzer und Gläubiger dem Schuldner nicht alsbald seine Verpflichtungen, so wurden ihre Häuser in Brand gesteckt und die Bewohner mißhandelt. Begegneten sie, so berichtet Optatus, auf ihren Zügen einer Sänfte, so zwangen sie die darin Sitzenden, die Stelle der Träger zu übernehmen<sup>2</sup>. Die Sklaven empörten sich vielfach unter dem Beistande der Circumcellionen, und oftmals ward der Herr genötigt, die schwere Arbeit zu verrichten, welche die Sklaven bisher besorgt, und diese taten sich unterdessen gütlich. Die Grundeigentümer flüchteten sich in die Städte, um sich unter den Schutz der kaiserlichen Beamten

<sup>1</sup> Wenn dieses Vorgehen gegen die Katholiken gern in Analogie gesetzt wird zum früheren Vorgehen der Katholiken gegen die Donatisten, so ist doch zu bedenken, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen einem regellosen, brutalen Verfolgen und Morden und einem geregelten, geordneten Verfahren, das sich nach den zur Zeit herrschenden Ideen des Gerechten bestimmt.

<sup>2</sup> De schism. Donat. 3, 4 (Migne, P. L. XI 1008).

zu begeben. Die Gerichte erwiesen sich lange Zeit hindurch als völlig machtlos<sup>1</sup>.

II. Die üble soziale Lage spiegelt sich auch in der zeitgenössischen Literatur wider. Besonders ist es die noch immer zu wenig beachtete Schrift *De divitiis*<sup>2</sup>, die deutliche Spuren davon an sich trägt. Das Bild der Zustände, das der Traktat entrollt, ist ein düsterees. *Huius concupiscentiae (sc. opum) causa praedones in fluctibus, in itineribus latrones, in viis et urbibus fures et in omni regione raptores. Propter hanc circumventiones, rapinae, mendacia. . . Huius causa quotidie innocentium sanguine terra polluitur, spoliatur pauper, miser opprimitur nec viduis aut orphanis parcitur*<sup>3</sup>. Die Schilderung erinnert lebhaft an Salvians Klagen.

1. Die Schrift *De divitiis* behandelt ex professo den Satz, daß man notwendig auf den Reichtum verzichten müsse. Der wahrscheinlich zwischen 418 und 427 auf Sizilien, jedenfalls in Italien verfaßte Traktat stammt aus pelagianischer Feder<sup>4</sup>; als Verfasser ist vermutlich Agricola anzusehen, den Prosper von Aquitanien in seinem Chronikon als den Urheber der religiösen Wirren bezeichnet, die um 429 in der britischen Kirche herrschten. Der begabte Autor gehört zu den sizilianischen Pelagianern, die meinten, ein Reicher müsse, um in das Reich Gottes kommen zu können, sich seines Reichtums entäußern<sup>5</sup>, eine Auffassung, womit sie über die Lehre des Pelagius selbst hinausgingen. Dieser Satz war in den angeblich von Cölestius herrührenden definitiones enthalten, von denen Hilarius dem Bischof Augustinus berichtet hatte, daß sie auf Sizilien Verbreitung gefunden<sup>6</sup>.

2. Man kann den Standpunkt des Anonymus, den er jedoch nicht immer klar und konsequent vertritt, als extrem sozialistisch, mitunter als kommunistisch bezeichnen.

<sup>1</sup> Vgl. Optatus de Mileve, *De schism. Donat.* 3, 4 (Migne, P. L. XI 1007 ff). Aug., Ep. 185, 4, 15 (M. XXXIII 799 f). C. ep. Parmen. 1, 10, 16 (M. XLIII 45). Ep. 185, 7, 30 (M. XXXIII 807); 111, 1 (422); 133 (509 f); 134 (510 ff); 88, 7 f (306 f); 29, 12 (120).

<sup>2</sup> C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania 1890.

<sup>3</sup> *De div.* 17, 3 (Caspari a. a. O. 54).

<sup>4</sup> Vgl. außer Caspari J. Ernst, *Pelagianische Studien*, im *Katholik* LII, Mainz 1884, 234 ff.

<sup>5</sup> Ähnlich dachten die Eustathianer, nach deren Ansicht auf alle Habe zu verzichten ist (vgl. das Synodalschreiben des Konzils zu Gangra). Caspari a. a. O. 268 A.

<sup>6</sup> *De gest. Pelag.* 11, 23 (M. XLIV 334). Ep. 157, 4, 23 (M. XXXIII 686). Vgl. Ep. 186, 9, 32 (827 f): Pelagius gibt nicht zu, daß er diesen dem Cölestius zugeschriebenen Satz lehrte, und ist bereit, ihn zu verwerfen. *De gest. Pelag.* 11, 24 (M. XLIV 334 f). Ep. 186, 9, 33 (M. XXXIII 828).

a) Die einseitigen Forderungen werden vor allem religiös motiviert, indem der Autor auf das Gebot des Herrn: *Vende omnia*<sup>1</sup>, und auf das Vorbild des Meisters<sup>2</sup>, sowie auf das Beispiel der ersten Christengemeinde hinweist<sup>3</sup>. Diese Vorschriften verpflichten alle und zu allen Zeiten<sup>4</sup>. Sodann macht er auf die im Naturgesetz liegenden Ideen der *iustitia* und der *aequitas* aufmerksam; beide lassen den zwischen Reichen und Armen bestehenden Unterschied als verwerflich erscheinen. Der gerechte Gott will wie den gemeinsamen Besitz von Luft und Licht (*elementa, quae non hominum iudicio, sed Dei arbitrio dispensantur*) und wie die Gleichheit im Besitze der übernatürlichen Güter, ebenso auch eine solche im Besitze der irdischen<sup>5</sup>. Die herrschende Ungleichheit (*inaequalitas*) stammt nicht etwa von Gott, sondern lediglich aus der Ungerechtigkeit und Anmaßung der Menschen, aus der *iniquitas humana*<sup>6</sup>, der *praesumptio* und *usurpatio*<sup>7</sup>.

b) Damit ist bereits seine Stellung zum Reichtum gegeben. Er definiert den Reichtum als *plus habere quam sufficit* und als *supervacua non necessariae possessionis affluentia*; *paupertas* ist ihm soviel als *sufficientiam non habere*, und *sufficientia: non plus, quam necesse est, possidere*<sup>8</sup>. In leidenschaftlicher Polemik sucht der Anonymus die von den katholischen Gegnern vorgebrachten Gründe zu entkräften und die Verwerflichkeit des Reichtums darzutun. Die Berufung auf den Reichtum der Patriarchen des Alten Testaments<sup>9</sup> sei nicht gerechtfertigt; analog könnte dann auch die Vielweiberei begründet werden. Vielmehr hat Gott hier Nachsicht geübt, weil das Übel, die Usurpation, bereits zu tief eingewurzelt war; zugleich verband er damit einen pädagogischen Zweck; er hatte die Absicht,

<sup>1</sup> De div. 10, 5 (S. 42). *Dictum nobis est, ut nihil habeamus.* Ebd. 12, 3 (S. 48). *Non solum possessiones multas, sed etiam pecuniam habentibus difficultiae comparationis exemplo regni coelestis introitum denegavit.* Ebd. 11, 3 (S. 45).

<sup>2</sup> Ebd. 9, 5 (S. 38).

<sup>3</sup> Ebd. 10, 6 (S. 42; er deutet die Erzählung von Ananias in seinem Sinne aus).

<sup>4</sup> De div. 10, 2 — 11, 8 (S. 40—48); 12, 3 (S. 48).

<sup>5</sup> Ebd. 8, 1 ff (S. 34 ff). Vgl. *Didache* 4, 8. *Opera patrum apost. I*<sup>2</sup>, herausgeg. von F. X. Funk, Tübingen 1901, 12. *Chrysost., In ep. I ad Tim. hom. 12, 4* (Migne, P. Gr. LXII 563). Die irdischen Güter sind dem freien Willen der Menschen überlassen *ad iustitiae probationem*. De div. 8, 3 (S. 35). Vgl. Hieron., *In Is. 48, 3 ff* (Migne, P. L. XXIV, 460): *Ex quo ostenditur et divitiis et paupertate plerosque tentari.* August., *Sermo 50, 4, 6* (M. XXVIII 328): *Res condita . . . ad honorum probationem malorumque supplicium.* Der Autor hält also seinen Standpunkt nicht konsequent fest.

<sup>6</sup> De div. 8, 3 (S. 36). <sup>7</sup> Ebd. 9, 2 (S. 36).

<sup>8</sup> Ebd. 5, 1 (S. 28 f); 10, 9 (S. 44).

<sup>9</sup> Darauf hatte sich auch Augustinus berufen. *Ep. 157, 4, 23* (M. XXXIII 686).

die Menschen durch diesen in ihren Augen hohen Lohn zum Kult des wahren Gottes zu bewegen<sup>1</sup>. Den Einwand, daß doch Gott Gold und Silber geschaffen habe, daß also der Reichtum ebenfalls etwas Gutes sein müsse, widerlegt der Verfasser unter Berufung auf seine Definition vom Reichtum; Gott, die Quelle der Gleichheit und Gerechtigkeit, schuf das Gold und Silber, ut omnes aequali lance et pari iure possiderent, quod aequitatis auctor indulserat<sup>2</sup>. Noch verschiedene andere Einwände werden zurückgewiesen. Das Bedenken: wovon soll ich leben, wenn ich alles weggebe? es sei doch besser, de proprio vivere quam de alieno sperare; confusionis est, ut ab aliis accipiat, qui aliis dare consueverat, zerstreut er mit einigen Zitaten aus der Schrift, so mit dem Ausspruch: Sorget nicht, was ihr essen werdet usw.<sup>3</sup> Aiunt: Si omnes sua erogare voluerint et nihil sibi penitus servare, unde postmodum pietatis et misericordiae opera, eorum exhausta materia, celebranda sunt. Diesen Einwurf (famosissimam propositionem) beantwortet der Anonymus mit der Bemerkung: Tolle divitem, et pauperem non inuenies. Nemo plus, quam necessarium est, possideat et quantum necessarium est, omnes habebunt. Pauci enim divites pauperum sunt causa multorum. Ferner ist uns das Gebot gegeben, kein Eigentum zu besitzen; den Besitzlosen aber obliegt keine Pflicht, Almosen zu spenden<sup>4</sup>.

Die Verwerfung des Reichtums stützt sich hauptsächlich auf moralische Erwägungen, sowie auf die Lehre Christi und der Apostel.

Die Erwerbung von Reichtum ist fast stets mit Sünde verknüpft; auch der ererbte Reichtum macht keine Ausnahme, da dieser vom ersten Inhaber kaum ohne irgend welche Ungerechtigkeit erlangt worden sei<sup>5</sup>. In der Regel verbinden sich mit solchem Erwerb alle Arten von Ungerechtigkeit. Darum habe der Herr die Begierde nach der affluentia opum als Ursache aller Verbrechen gebrandmarkt<sup>6</sup>; diese Übeltaten werden vom Verfasser in beinahe

<sup>1</sup> De div. 9, 1 ff (S. 36 ff).

<sup>2</sup> Ebd. 10, 9 (S. 44).

<sup>3</sup> Ebd. 13—15 (S. 49 ff).

<sup>4</sup> Ebd. 12, 1 ff (S. 48).

<sup>5</sup> Ebd. 7, 2 ff (S. 33 f). Quae enim alia praecipue divitiarum origo est, quam iniquitas et rapina? Ebd. 7, 2 (S. 33). Absque iniustitia aliqua difficile arbitror posse descendere. Ebd. 7, 3 (S. 34). Vel maxime ex iniquitate descendunt. Ebd. 7, 5 (S. 34). Vgl. Hieron., Ep. 120, 1 (Migne, P. L. XXII 984): Pulchre dixit de iniquo (Lc 16, 9); omnes enim divitiae de iniquitate descendunt, et nisi alter perdiderit, alter non potest invenire. Ebenso Chrysost., In ep. I ad Tim. hom. 12, 4 (Migne, P. Gr. LXII 563).

<sup>6</sup> Unde non immerito Dominus opum affluentiam arguit atque condemnat. De div. 17, 3 (S. 53). Generaliter tam divites vituperat, quam pauperes colaudat. Ebd. 16 (S. 53). Vgl. Tertull., De patient. 7 (Migne, P. L. I 1260): Semper pauperes iustificat, divites praedamnat.

endloser Reihe aufgezählt. Desgleichen ist der Besitz und die Beibehaltung des Reichtums mit Sünde verbunden; er pflegt seinen Besitzer mit Hochmut zu erfüllen<sup>1</sup>, mit der Begierde, ihn zäh festzuhalten, was gleichfalls als *avaritia*<sup>2</sup> gelten muß; das Herz wird in schwere weltliche Sorge verstrickt, die oftmals Sünden und religiös-ethischen Indifferentismus nach sich zieht. Der Reichtum ist nicht selten (*nonnumquam*) der Zündstoff zu allen möglichen Verfehlungen (*materia culparum*) und macht es äußerst schwer, ja geradezu unmöglich, sämtliche Gebote Christi, sein ganzes Gesetz zu erfüllen<sup>3</sup>. Und selbst dann, wenn ein Christ seinen Reichtum, was kaum denkbar sei, ohne Sünde erwirbt oder besitzt und nur zu Werken der Barmherzigkeit verwendet, ist er nicht frei von Schuld; denn viele andere, die nur sehen, daß er reich ist, nicht aber, aus welcher Quelle der Reichtum stammt und wie er ihn gebraucht, werden dadurch verführt, auch reich werden zu wollen und mit allen Mitteln danach zu streben (*incipient per fas et nefas quaerere*<sup>4</sup>), und so gibt der Reichtum Anlaß zu ihrem Verderben<sup>5</sup>.

Gern beruft sich der Verfasser, um seine Ansicht zu begründen, auf die Schrift des Neuen Testaments. *Vae vobis divitibus*, sage der Herr ganz allgemein, nicht *divitibus malis*<sup>6</sup>. Besonders ist ihm der Ausspruch Jesu, es sei leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme (Mt 19, 24), ein Beweis, daß es absolut unmöglich sei für den Reichen als solchen, ins Himmelreich einzugehen<sup>7</sup>. Über den Sinn der Stelle könne ein Zweifel nicht obwalten; sei es schon unmöglich, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr komme, *quomodo illud, quod adhuc impossibilis definitur, implebitur, nisi forte, bene dispensatis opibus suis, dives sufficiens aut pauper ingredi contendat, quo opulens intrare non poterat?*<sup>8</sup> Mit großem Eifer lehnt der Autor alle Versuche einer andern Deutung ab. Lächerlich ist die Erklärung von *camelus* als *funis nauticus*<sup>9</sup>; ebensowenig dürfe man die Stelle unter Beziehung des nachfolgenden Wortes: „bei den Menschen ist es nicht möglich, aber bei Gott ist alles möglich“ (Mt 19, 26), umdeuten<sup>10</sup>. Die Frage der Apostel beruhe auf der Anschauung, daß dann niemand selig werde, wenn dies nicht

<sup>1</sup> De div. 17, 3 (S. 54 f).

<sup>2</sup> Ebd. 3 u. 4, 1 (S. 26 ff). Vgl. Tertull., De patient. 7 (M. I 1261): Die cupiditas, wovon der Apostel 1 Tim 6, 10 redet, begreift nicht nur die Begierde nach Fremdem, sondern auch das Festhalten am Eigenen in sich; nam et quod nostrum videtur, alienum est, nihil enim nostrum, quoniam Dei omnia, cuius ipsi quoque nos.

<sup>3</sup> De div. 19, 1 f (S. 60 f).

<sup>4</sup> Dieselbe Wendung bei Hieron., In ep. ad Eph. 4, 17 ff (M. XXVI 504); 5, 5 (521).

<sup>5</sup> De div. 19, 4 (S. 62 f).

<sup>6</sup> Ebd. 16 (52 f).

<sup>7</sup> Ebd. 12, 4 (48).

<sup>8</sup> Ebd. 18, 1 (55).

<sup>9</sup> Ebd. 18, 2 (55 f).

<sup>10</sup> Ebd. 18, 3 f (56 f).

einmal den Reichen gelinge, die so viel Gutes zu tun in der Lage sind; der Sinn der Antwort gehe dahin: bei Gott ist es möglich, weil nämlich ihm vielmehr die demütige und heilige Armut, als die hochmütige und ungerechte Prahlerei des Reichtums gefällt. Während die Gegner sonst das Alte Testament allegorisch deuten und das Neue Testament im eigentlichen Sinne verstehen, verfahren sie in der Frage des Reichtums auf einmal umgekehrt<sup>1</sup>.

Bei diesem radikalen Standpunkt mußte der Anonymus die etwaigen gefährlichen Folgen ins Auge fassen; seine Forderungen bedrohten, falls sie verwirklicht wurden, in bedenklicher Weise die Übung der Wohltätigkeit. Über diese Schwierigkeit setzt sich der Pelagianer weg mit der Erklärung, man brauche nicht zu befürchten, es werde jemals an solchen fehlen, die Werke der Barmherzigkeit vollbringen. Es gebe zwei Stufen des christlichen Lebens, die der pietas, die niedere, und die der perfectio, die höhere Stufe. Die Werke der Barmherzigkeit würden zu jeder Zeit von denen getan werden, die auf der ersteren stehen und nach der zweiten hinstreben: den Katechumenen und kürzlich Getauften<sup>2</sup>.

III. Der Verfasser des Traktats *De divitiis* hat sich wohl nicht zuletzt durch den Druck der sozialen Verhältnisse verleiten lassen, in einseitiger und extremer Weise den Reichtum zu bekämpfen. Vor solchen Irrgängen ist der große Bischof von Hippo bewahrt geblieben, teils dank der Klarheit und Tiefe seines Geistes, teils dank der Mäßigung, die ihn auszeichnet, und der Pietät, womit er die herrschenden traditionell-kirchlichen Anschauungen zu Rate zog.

1. Um zunächst den Gegensatz, in dem die Ansicht Augustins in der Frage des Eigentums zu jener des Anonymus steht, deutlich zu erkennen, sind die Grundlinien dieser letzteren herauszustellen. Der Verfasser von *De divitiis* geht so weit, daß er nicht nur dem Reichtum schlechthin das Verdam-

<sup>1</sup> *De div.* 18, 10 (S. 59). Die Unterscheidung von Himmelreich und ewigem Leben weist er gleichfalls ab; omnis enim, qui regnat, vivit, non omnis, qui vivit, regnat. *Ebd.* 18, 5 (S. 57).

<sup>2</sup> *Ebd.* 12 (S. 48 f.). Zuerst das Gesetz Christi erfüllen und das Herz von allen Befleckungen der Sünde reinigen, und dann erst seine Habe weggeben zu wollen, sei darum verkehrt, weil es so gut wie ausgeschlossen ist, daß ein Reicher Christi Gesetz erfülle; Christus verlange auch in der Tat, sich vor allem der Güter zu entäußern. *Ebd.* 19, 1 f. (S. 60 f.). Endlich selbst verzichten und ein asketisches Leben führen, die Güter aber behalten, um sie für die Kinder zu bewahren, wie manche tun, sei Heuchelei und eine Verletzung der väterlichen Liebe, da der Reichtum den Kindern nur schädlich sei. Man dürfe darum nur so viel hinterlassen, als zum Leben notwendig ist. *Ebd.* 20, 1 f. (S. 64 f.). Vgl. ähnliche Ideen bei Salvian (*Schilling*, Reichtum u. Eigentum i. d. altkirchl. Lit. 200 ff) und neuerdings bei A. Carnegie, *Das Evangelium des Reichtums*, überseht von P. Heubner, Leipzig 1907, 10.



mungsurteil spricht, sondern sogar das ihm zugrunde liegende Recht und die ganze Eigentumsordnung in ihren Fundamenten angreift. Wenn auch nicht konsequent, so macht er doch wiederholt den Satz geltend, daß der Christ überhaupt nichts besitzen dürfe; ebenso führt seine Überzeugung, daß durch das Naturrecht die Gleichheit als Prinzip der Eigentumsordnung vorgeschrieben werde, folgerichtig schließlich dazu, das Recht des Privateigentums illusorisch zu machen; soll ja doch jeder nur die Befugnis haben, sich das zum Leben Notwendige anzueignen. Der pelagianische Autor hat es verstanden, um seine Theorie aufzubauen und zu begründen, alle Schroffheiten der älteren christlichen Literatur zusammenzutragen und zu verwerten. Die Grundbegriffe hat er augenscheinlich Basilius und Ambrosius entlehnt; jener redet von einer *πρόληψις*<sup>1</sup>, von einer Vorwegnahme durch die Reichen, der Anonymus von einer *praesumptio*. Ambrosius spricht im Anschluß teils an Basilius, teils an den Philosophen Seneca, der, obwohl selbst Millionär, den Kommunismus, die Bedürfnislosigkeit und das Glück der Menschen im goldenen Zeitalter schön zu schildern weiß<sup>2</sup>, von einer *usurpatio*<sup>3</sup>; gleich Seneca<sup>4</sup> behauptet Ambrosius<sup>5</sup>: *Avaritia possessionum iura distribuit*; und nach dem Anonymus stammt, wie wir sahen, die *inaequalitas* aus der *iniquitas humana*; Ambrosius gibt jedoch ähnlich wie Basilius zu, daß, wie nun einmal die Verhältnisse durch den Sündenfall geworden sind, das gute Recht von Eigentum und Reichtum nicht anzutasten seien; sie verlangen nur, daß der Reiche den Armen von den irdischen Gütern nicht gänzlich ausschließe, sondern durch Werke der Barmherzigkeit die bestehende Kluft überbrücke<sup>6</sup>. Der Anonymus nimmt die naturrechtliche Begründung herüber, ohne sich aber zu jener Milderung und Anpassung an die tatsächlichen Verhältnisse zu bekennen.

a) Auch Augustinus soll nun nach Reuter<sup>7</sup> die von Ambrosius vertretene Eigentumstheorie nicht ganz überwunden haben. Indessen beweist die zitierte Stelle<sup>8</sup> nicht, was sie beweisen soll. Dasselbst wird nämlich das Privateigentum von unserem Bischof keineswegs, wie Reuter will, als verdammlische Usurpation bezeichnet und ebensowenig der sittliche Wert des

<sup>1</sup> Vgl. Schilling a. a. O. 92 ff.

<sup>2</sup> Vgl. R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II, München 1901, 611 ff. In *commune rerum natura fruebantur*. Ep. 90, 38.

<sup>3</sup> Vgl. Schilling a. a. O. 142 ff.

<sup>4</sup> *Omnia fecit aliena*. Ep. 90, 38.

<sup>5</sup> In Ps. 118, exp. 8, 22 (Migne, P. L. XV 1303 f.).

<sup>6</sup> Das von Basilius nach dem Vorgange Chrysipps gebrauchte Bild vom Theater läßt keine andere Deutung zu (In Luc. 12, 18: 7 [Migne, P. Gr. XXXI 276]), abgesehen von der Anwendung, die Basilius selbst macht; vgl. Schilling a. a. O. 92 ff 147.

<sup>7</sup> S. 383 f.

<sup>8</sup> Ep. 185, 9, 35 (Migne, P. L. XXXIII 808 f.).

Besitzes angetastet. Es handelt sich an fraglicher Stelle um das Eigentumsrecht an den durch kaiserliche Verordnung den Katholiken zuerkannten donatistischen Kirchen und Kirchengütern. Augustinus zeigt, daß die Katholiken den Vorwurf der Habsucht nicht verdienen; sie verwenden ja die Erträgnisse dieser Güter zu dem Zwecke, dem sie ihrer Bestimmung nach zu dienen haben, nämlich zum Unterhalt der Armen; non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus, d. h. wir entfremden die Kirchengüter nicht ihrem Zweck, da wir sie ja nicht im privaten Interesse verwerten, was eine usurpatione damnabilis wäre<sup>1</sup>.

Mehr Aufschluß über die augustiniſchen Ideen bieten gewisse Ausführungen über das Johanneſevangelium, wo derſelbe Gegenſtand zur Sprache gebracht wird<sup>2</sup>. Nach welchem Rechte, fragt der Biſchof den Gegner, nimmſt du die kirchlichen Güter in Anſpruch? Nach göttlichem oder menſchlichem? Hierauf wird der Beweis angetreten, daß er auf keines von beiden ſich berufen könne; auf das göttliche nicht, weil die Schrift nur betont, daß die Erde des Herrn ſei und ihre Fülle. Das geſamte konkrete Eigentumsrecht ruht auf menſchlichem Geſetz; unde quisque possidet, quod possidet? nonne iure humano? . . . Iure humano dicit: haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Iure ergo humano, iure imperatorum. Inwiefern? Weil eben die menſchlichen Rechte Gott durch die Kaiſer und Könige der Welt an das Menſchengeſchlecht verteilt (quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano). Nach kaiſerlichem Rechte aber gehören die Güter der katholiſchen Kirche. Wer ſich vom Kaiſer in dieſen Dingen loſſagt, deſſen angebliches Eigentumsrecht iſt hinſällig. Der Apoſtel wollte, daß man den Königen diene, daß man ſie ehre (1 Petr 2, 17); per iura regum possidentur possessiones. Keuter will auch hier den Gedanken zwar nicht klar ausgeſprochen, aber doch angedeutet finden, daß wir kraft göttlichen Rechtes alles gemeinſam haben. Allein tatſächlich beſchränkt ſich Auguſtinus darauf, zu betonen, daß die Donatiſten weder das menſchliche noch auch das göttliche Recht für ſich anrufen können. Wie er in dieſer

<sup>1</sup> Ambrosius rechtfertigt in derſelben Weiſe die Wegnahme der Grundſtücke, die in heidniſch-prieſterlichem Beſitz waren; sola sublata sunt praedia, quia non religiose utebantur (haruspices), quae religionis iure defenderent. Die Kirche beſitzt für ſich nur den Glauben; die Einkünfte der Grundſtücke ſpendet ſie an die Armen. Possessio ecclesiae sumptus est egenorum. Die Tempel ſollen einmal aufzählen, wieviel ſie den Armen getan uſw. Praedia igitur intercepta, non iura sunt . . .; usui omnium proficere coepit, quod proficiebat commodis sacerdotum. Ep. 18, 16 f (Migne, P. L. XVI 977).

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 1, 6, 25 f (M. XXXV 1436 f).

Frage über das *ius divinum* denkt, zeigen seine Ausführungen im 93. Briefe: *Et quamquam res quaeque terrena non recte a quoquam possideri possit, nisi vel iure divino, quo cuncta iustorum*<sup>1</sup>, *vel iure humano, quod in potestate regum est terrae, ideoque res vestras falso appelletis, quas nec iusti possidetis et secundum leges regum terrenorum amittere iussi estis, frustra dicatis: Nos eis congregandis laboravimus, cum scriptum legatis: Labores impiorum iusti edent* (Prv 13, 22); *sed tamen quisquis ex occasione huius legis, quam reges terrae Christo servientes ad emendandam vestram impietatem promulgaverunt, res proprias vestras cupide appetit, displicet nobis; quisquis denique ipsas res pauperum vel basilicas congregationum, quas sub nomine ecclesiae tenebatis, quae omnino non debentur nisi ei ecclesiae, quae vera Christi ecclesia est, non per iustitiam, sed per avaritiam tenet, displicet nobis*<sup>2</sup>. Demnach liegt dem Bischof bei Erwähnung des *ius divinum* jeder Gedanke an ein gemeinsames Eigentum völlig fern. Den Donatisten wird vielmehr erklärt, sie mühen sich vergebens, ihr Besitzrecht aus der Schrift abzuleiten, aber nicht deshalb, weil diese den Kommunismus verkündigt, sondern darum, weil die konkrete Regelung der Eigentumsbefugnisse an den irdischen Gütern, weil die staatliche Rechtsordnung durch Gott, dem alles gehört, in die Hand der Kaiser gelegt, nicht aber in der Schrift enthalten ist. Die Ideen, die der Anschauung Augustinus zugrunde liegen, lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Die Quelle des konkreten irdischen Eigentumsrechtes ist das menschliche Gesetz, der Wille des Königs.

2. Die weltliche Obrigkeit ist von Gott mit Autorität ausgestattet; darum gebührt ihren Anordnungen und Entscheidungen wie im übrigen, so auch auf dem Gebiet des Privateigentums Gehorsam<sup>3</sup>.

3. Daß das Privateigentum als Institution gerechtfertigt sei, wird direkt allerdings nicht ausgesagt. Aber diese Auffassung ist offenbar vorausgesetzt; kraft des Rechtes der Könige besitzt man das (konkrete) Eigentum, jenes aber ist von Gott; Gott verteilt die menschlichen Rechte durch die Herrscher der Welt an das Menschengeschlecht. Somit ist die Institution des Privat-

<sup>1</sup> Vgl. Ep. 153, 6, 26 (M. XXXIII 665). Augustinus zitiert das Schriftwort: Dem Gläubigen gehört die ganze Welt von Reichümern, dem Ungläubigen auch nicht ein Obolus (Spr 17, 6), und schließt daraus, alles, was man in schlechter Weise besitze, sei fremdes Gut; dies sei der Fall bei schlechtem Gebrauch.

<sup>2</sup> Ep. 93, 12, 50 (M. XXXIII 345).

<sup>3</sup> Vgl. Ep. 153, 6, 26 (M. XXXIII 665): Der Staat setzt gewisse Rechte fest, die Zivillrechte heißen, um den schlechten Gebrauch einzuschränken.

eigentums als etwas an sich Heiliges und Unantastbares gedacht und in letzter Linie auf den Willen Gottes zurückgeführt<sup>1</sup>.

Auch sonst findet sich bei Augustinus nirgends eine Andeutung, daß das Privateigentum auf Usurpation beruhe und daß der Kommunismus das Ursprüngliche sei. Unser Bischof weicht in dieser Frage nicht unwesentlich von Ambrosius ab; *avaritia possessionum iura distribuit*, so dieser; *ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano*<sup>2</sup>, so Augustinus. Zu solcher Mäßigung ward der große Kirchenlehrer nicht etwa bloß durch die Notwendigkeit bestimmt, den Donatisten wirksam zu begegnen; durch dieselbe Mäßigung ist seine Gesamtauffassung ausgezeichnet. Man darf um so eher annehmen, daß der Bischof die Ansicht von einem ursprünglichen Kommunismus, sei es daß dieser tatsächlich einmal bestanden habe oder ohne Sünde geherrscht hätte, nicht teilte, weil derartige Vorstellungen bereits von Laktanz zurückgewiesen worden waren. *Quod poetae dictum* (sc. das Wort von *der communis omnibus terra*, von *der communis vita*), so äußert sich dieser, *sic accipi oportet, non ut existimemus nihil omnino tum fuisse privati, sed more poetico figuratum, ut intellegamus, tam liberales fuisse homines, ut natas sibi fruges non includerent, nec soli absconditis incubarent, sed pauperes ad communionem proprii laboris admitterent*<sup>3</sup>. Jedenfalls aber bleibt als sicheres Ergebnis bestehen, daß Augustinus einerseits eine entgegengesetzte Ansicht über den Urstand nirgends andeutet, wie ihm ja auch die Idee einer ursprünglichen abstrakten Gleichheit unbekannt ist, und daß er anderseits das Privateigentum als eine rationelle und unantastbare Institution auf den göttlichen Willen zurückführt.

b) Wie hat unser Autor über das kirchliche Eigentumsrecht gedacht? Bevor diese Frage erörtert wird, ist es von Interesse, den Standpunkt kennen zu lernen, den sein Lehrer Ambrosius in dieser Frage eingenommen hat. Dem arianisch gesinnten Hofe, der zu gottesdienstlicher Feier eine katholische Kirche erst wünschte, dann forderte, verweigerte dieser die Herausgabe eines Gotteshauses. Der Bischof von Mailand unterscheidet bei seinen Aus-

<sup>1</sup> Origenes führt gleichfalls das Eigentumsrecht auf Gott zurück im Gegensatz zu Celsus, der alles Irdische dem Herrscher zuerkannte. Die sämtlichen Dinge, so Origenes, sind nicht dem König gegeben, und nicht von ihm erhalten wir (d. h. im letzten Grunde) alles. Denn alles, was wir auf rechte und gerechte Weise erhalten, empfangen wir von Gott und seiner Vorsehung. C. Cels. 8, 67 (Migne, P. Gr. XI 1617). Seneca unterscheidet: *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietates; omnia rex imperio possidet, singuli dominio*. De benef. 7, 4 f. Vgl. l. 12, D. 41, 2; l. 1, D. 43, 17. August., Ep. 66, 1 (Migne, P. L. XXXIII 236).

<sup>2</sup> Vgl. Ep. 105, 2, 6 f. (M. XXXIII 398); 185, 9, 36 (809).

<sup>3</sup> Div. instit. 5, 5 (M. VI 565).

führungen einen dreifachen Besitz: das Eigentumsrecht an den Kirchen, an den Gütern der Kirche und das des Privatmannes. Gegen Wegnahme einer Kirche erhebt er absoluten Widerspruch; ea, quae sunt divina, imperatoriae potestati non esse subiecta<sup>1</sup>, so antwortete Ambrosius. Der Bischof, den die Scharen des Volkes schützend umgaben, widersetzte sich der Wegnahme, auf die schließlich verzichtet werden mußte. Man bringe vor, so jagt der Bischof näherhin, dem Kaiser stehe alles frei; ihm gehöre alles. Wolle dich nicht beschweren, erwidert Ambrosius, indem du glaubst, ein kaiserliches Recht auf das Eigentum Gottes zu haben. Erhebe dich nicht, wenn du länger herrschen willst. Es steht geschrieben: Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist. Das Gebiet des Kaisers ist der Palast, das Gebiet des Priesters die Kirche (ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae). Dir ist das Recht über weltliche Dinge verliehen, nicht über die heiligen (publicorum moenium ius, non sacrorum). Es gezieme sich nicht, daß der Kaiser eine Basilika besitze, denn: „Was ist dir mit der Buhlerin gemein?“ Eine Buhlerin ist nämlich jene, die nicht durch das rechtmäßige Band Christo vermählt wurde (quae non est legitimo Christi coniugio copulata)<sup>2</sup>. Den Ansprüchen des Kaisers stellt Ambrosius die Norm entgegen, daß in causis fidei der Bischof zu entscheiden habe<sup>3</sup>. Das Gesetz Gottes darf durch das des Kaisers nicht verletzt werden<sup>4</sup>; der Kaiser steht intra ecclesiam; quid est honorificentius, quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur?<sup>5</sup>

Nicht in der nämlichen Weise wird sich der Bischof verhalten, wenn die Güter der Kirche oder sein Eigentum begehrt werden. Davon ist keine Rede, daß die Kirche von ihren Gütern Steuern zu zahlen sich weigerte; ja: si agros desiderat (sc. imperator), potestatem habet vindicandorum, nemo nostrum intervenit . . .; non dono, sed non nego<sup>6</sup>. Nicht als ob der Bischof erklären wollte, dazu stehe dem Kaiser die Befugnis zu; vielmehr will er sagen, diesem Gewaltakt werde er denselben Widerstand nicht entgegensetzen wie dem Versuch, sich am Heiligtum zu vergreifen (non ego vallabor circumfusione populorum)<sup>7</sup>. Ebenso wird der Bischof sich verhalten, wenn sein Eigentum gefordert wird, obwohl es für die Armen bestimmt ist<sup>8</sup>. Freilich legt Ambrosius auch hier dem Kaiser durchaus nicht das Recht bei, so zu handeln; er gibt nicht zu, daß der Kaiser in diesen Dingen souverän sei (imperatorem iure suo uti, eo quod in potestate eius

<sup>1</sup> Ep. 20, 8 (M. XVI 997).<sup>2</sup> Ep. 20, 19 (M. XVI 999 f).<sup>3</sup> Ep. 21, 4 (M. XVI 1003).<sup>4</sup> Ep. 21, 10 (M. XVI 1005).<sup>5</sup> Sermo c. Auxent. de bas. trad. 36 (M. XVI 1018).<sup>6</sup> De bas. trad. 33 (M. XVI 1017).<sup>7</sup> Ep. 20, 8 (M. XVI 997).<sup>8</sup> Ebd. (996 f).

essent omnia)<sup>1</sup>; denn er hält dem Herrscher entgegen: domum privati nullo potes iure temerare, domum Dei existimas auferendam?<sup>2</sup>

Hat Augustinus nun im Gegensatz zu Ambrosius die kirchlichen Rechte schlechthin dem Willen der Herrscher preisgegeben? Dies kann unmöglich seine Ansicht sein, da er ja betont: Ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano. Die Ausführungen über das strittige Kirchengut sind zu würdigen als Erörterung eines Spezialfalles der Gewaltanwendung gegen die Häretiker. Auf den Vorwurf von donatistischer Seite, daß er dem gewaltfamen Vorgehen gegen die Andersdenkenden habe zustimmen mögen, erklärt nämlich der Bischof: Ich hätte mich nicht widersetzen sollen, damit ihr euer Eigentum, wie ihr es nennet, nicht verlieren und ungefährdet Christum seines Eigentums verlustig erklären dürftet (Christum prosciberetis), damit ihr nach römischem Recht Testamente<sup>3</sup> festsetzen und das Testament, das nach göttlichem Recht den Vätern gesetzt ist gemäß den Worten: In deinem Namen sollen alle Völker versammelt werden. (Gn 26, 4), durch verleumderische Beschuldigungen zerreißen könntet? Nein, mit nichten; sondern es mögen die Könige der Erde Christo dienen, ihm auch durch ihre Gesetze dienen<sup>4</sup>. Der Sinn der Beweisführung geht dahin: der Kaiser hat der katholischen Kirche zu ihrem guten Rechte verholfen, indem er ihr die im Besitz der Donatisten befindlichen Kirchengüter zuerkannte; denn es handelt sich hier um einen Besitz nomine ecclesiae<sup>5</sup>. Somit habe der Kaiser gerecht gehandelt; denn die katholische Kirche ist die wahre Kirche<sup>6</sup>. Der Kaiser hat bei seiner Entscheidung über das strittige Eigentum die ihm zustehende Kompetenz nicht überschritten; die Herrscher erscheinen auch auf diesem speziellen irdischen Machtgebiet als Stellvertreter und Organe Gottes, die sich selbstverständlich an die durch Vernunft und Offenbarung dargebotenen allgemeinen Normen

<sup>1</sup> Ep. 20, 8 (Migne, P. L. XVI 996).

<sup>2</sup> Ep. 20, 19 (M. XVI 999). Ambrosius unterscheidet offenbar ähnlich wie Seneca imperium — dominium oder potestas — proprietas, so daß das private Eigentumsrecht als solches der kaiserlichen Gewalt nicht einfach preisgegeben ist. Vgl. August., Ep. 66, 1 (M. XXXIII 236): Si loca compares, tu in fundo, ille in regno.

<sup>3</sup> Vgl. In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1436 ff.).

<sup>4</sup> Ep. 93, 5, 19 (M. XXXIII 331). Über die ganze Frage vgl. ebd. 5, 16 ff (529 ff); 105, 3, 11 ff (400 ff); 185, 9, 35 f (808 f).

<sup>5</sup> In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1437). Über die Frage des Subjekts des Kirchenvermögens vgl. A. Knecht, System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes: Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgeg. von U. Stutz, 22. Hft, Stuttgart 1905, 10 ff. Aus den Erörterungen Augustins läßt sich für die Frage ein sicheres Resultat nicht ableiten, jedenfalls dieses nicht, daß die Gesamtkirche Eigentümerin sei.

<sup>6</sup> In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1437).

der Gerechtigkeit zu halten haben. Im vorliegenden Falle gilt das Wort: *Cum bonum iubent imperatores, per illos non iubet nisi Christus*<sup>1</sup>. Denn es ist ja, da die katholische Kirche als die wahre Kirche erscheint<sup>2</sup>, den Forderungen der Gerechtigkeit, die verlangt, jedem das Seinige zu geben<sup>3</sup>, und den allgemeinen Normen der Schrift (vgl. Spr 13, 22; 17, 6)<sup>4</sup> entsprochen worden. Wollte der Kaiser anders entscheiden, so konnte er dies nur tun unter der Voraussetzung, daß die donatistische Partei die wahre Kirche darstelle oder daß sie eine mit dieser gleichberechtigte Kirche repräsentiere. Letzteres war ausgeschlossen, da ja das zugrunde liegende Prinzip der Zeit nicht bekannt war, und ersteres, weil der Kaiser der katholischen Überzeugung huldigte. Wäre der Herrscher Häretiker gewesen, so hätte er sicherlich in entgegengesetztem Sinne entschieden und die Kirche hätte sich, der Gewalt weichend, geduldig gefügt<sup>5</sup>. In diesem Falle hätte Augustinus, ohne seiner Theorie im mindesten untreu zu werden, ähnlich wie Ambrosius ohne Zweifel die Entscheidung als ungerecht bezeichnet und bekämpft, als ungerecht, weil sie erfolgt wäre unter der Voraussetzung, daß die donatistische Sekte die wahre Kirche sei, und unter Verletzung des göttlichen (d. h. in der Schrift enthaltenen) Rechtes, wonach sowohl die katholische Kirche als die wahre sich darstellt<sup>6</sup>, als auch den Gerechten das Eigentumsrecht zusteht. Demgemäß liegt die Sache tatsächlich so, daß Gott durch seine Organe, die katholischen Kaiser, der Kirche zu ihrem guten Rechte verhilft, *et ideo hac ecclesiae potestate utimur, quam ei Dominus et promisit et dedit*<sup>7</sup>.

Somit treten Augustinus und Ambrosius gleicherweise für das ausschließliche und unzweifelhafte Recht der katholischen Kirche auf das Kirchengut ein und lehnen die Ansprüche der Häretiker ab; beide gehen von der Auffassung aus, daß die Kirchengebäude der wahren Gottesverehrung und die Güter der Kirchen den Armen zu dienen haben und diesem Zweck nicht entzogen werden dürfen. Die Differenz, die in die Erscheinung tritt, ist mehr formeller, als sachlicher und prinzipieller Art; Ambrosius leugnet jede Kompetenz des häretischen Kaisers, in das Eigentumsrecht der Kirche an ihren Gotteshäusern (und nur an diesen) einzugreifen, und führt diese Eigen-

<sup>1</sup> Ep. 105, 3, 11 (M. XXXIII 400).

<sup>2</sup> In Ioann. ev. 1, 6, 25 (M. XXXV 1437).

<sup>3</sup> De civ. Dei 19, 21 (II 408 f).

<sup>4</sup> Ep. 153, 6, 26 (M. XXXIII 665); 93, 12, 50 (345).

<sup>5</sup> Ep. 105, 2, 7 (M. XXXIII 398).

<sup>6</sup> Wenn die Irrlehrer auf das göttliche Recht sich berufen, so brauchen wir nur das Evangelium zu verlesen, um zu erkennen, daß die katholische Kirche allein die wahre Kirche ist, die den rechten Begriff der Sakramente Christi bewahrt. In Ioann. ev. 1, 6, 26 (M. XXXV 1436).

<sup>7</sup> Ep. 105, 2, 6 (M. XXXIII 398); 185, 6, 24 (804).

tumsbefugnis unmittelbar auf göttliches Recht zurück; Augustinus behauptet die Kompetenz des katholischen Kaisers, zu Gunsten der wahren Kirche und entsprechend dem göttlichen Rechte in die Eigentumsverhältnisse einzugreifen und ihr mit Gewaltanwendung das ihr nach göttlichem Recht gebührende Eigentum zuzuerkennen. Augustinus betrachtet die konkreten Eigentumsverhältnisse als Ausfluß menschlichen Rechtes, dessen Prinzip aber im göttlichen Willen ruht; speziell das Eigentumsrecht an den donatistischen Kirchen und Kirchengütern aber bezeichnet er als ein nach dem *divinum et humanum ius* wohlbegründetes, da der Kaiser als Organ einer höheren Macht nur deren Willen vollführt hat. Ambrosius weist also jeden ungerechten, dem göttlichen Rechte widersprechenden Eingriff in das Eigentum der Kirche an ihren Gotteshäusern ab, Augustinus verteidigt die Entscheidung des Kaisers, der gemäß dem göttlichen Rechte der Kirche das ihr Gebührende zuerkannte; Ambrosius kam es gewiß nicht in den Sinn, eine gemäß dem göttlichen Rechte erfolgende Sentenz, also überhaupt jede Sentenz, wenn kirchliches Gut in Frage ist, auszuschließen<sup>1</sup>, und Augustinus hat sich anderseits ebenso wenig die Möglichkeit abgeschnitten, gegen Übergriffe des Staates, vollends wenn es sich dabei um ein Gotteshaus handelte, Protest einzulegen, ohne mit seinem grundsätzlichen Standpunkt in Konflikt zu geraten.

2. Ein überaus schwieriges Problem mußte das Verhältnis von reich und arm bilden. Die Mäßigung, womit unser Bischof die hier in Betracht kommenden Fragen zu erörtern weiß, tritt besonders hervor, wenn er eben dieses Verhältnis von arm und reich zur Sprache bringt; es ist vor allem eine ganz andere Anschauungsweise, die seinen Äußerungen über den Reichtum zugrunde liegt, als jene, die wir bei dem pelagianischen Anonymus kennen gelernt.

a) Augustinus ist weit davon entfernt, den Reichtum auf *usurpatio* oder *praesumptio* zurückzuführen; der Reichtum wird durchaus als berechtigt anerkannt. Wohl warnt der klar blickende und eifrige Bischof sehr häufig im Anschluß an die Heilige Schrift vor den großen Gefahren des Reichtums<sup>2</sup>, vor dem Hochmut<sup>3</sup>, der so gern im Gefolge des Reichtums sich einstellt, vor dem Geiz und der unersättlichen Habsucht<sup>4</sup> und den übrigen Begierden und Leidenschaften, die sich nur allzu leicht einschleichen; der Reichtum kann sich an die Seele heften wie eine Last<sup>5</sup>; dazu kommt, daß die Freude am äußeren Prunk den Menschen zur Torheit verleitet, indem

<sup>1</sup> Vgl. Ep. 21, 10 (Migne, P. L. XVI 1005); 18, 16 f (977).

<sup>2</sup> En. in Ps. 132, 4 (M. XXXVII 1731).

<sup>3</sup> Sermo 14, 1, 2 (M. XXXVIII 112).

<sup>4</sup> Sermo 50, 4, 6 (M. XXXVIII 328). In Ioann. ev. 8, 34, 8 (M. XXXV 1655).

<sup>5</sup> De op. monach. 25, 32 (M. XL 572).



sie uns Kindern gleichmacht<sup>1</sup>. Aber trotz alledem lautet die Folgerung nicht: Also weg mit dem Reichtum<sup>2</sup>, sondern: Herrsche über den Reichtum<sup>3</sup>. Das Gold und die Güter der Erde sind von Gott, sind seine Gaben<sup>4</sup>; es gibt sittlich hochstehende Reiche<sup>5</sup>, ne passim divites reprehendatis<sup>6</sup>; tadelnswert erscheint also nicht der Besitz von Reichtum, sondern nur die leidenschaftliche Begierde<sup>7</sup>; der Fehler liegt nicht am Geld, sondern am Menschen<sup>8</sup>. Während das Geld selbst gut ist, kann es, wie alles Geschaffene, sowohl in guter als in schlechter Weise geliebt werden; in guter Weise unter Beobachtung der vernünftigen Ordnung, in schlechter mit Verfehrung derselben; schlecht liebt es der Habgüchtige, der es liebt mit Hintansetzung der Gerechtigkeit<sup>9</sup>.

Entsprechend diesem Standpunkt verteidigt der Bischof den Reichtum gegen ungerechte Angriffe. Dazu bot besonders jene Nachricht Anlaß, die ihm Hilarius<sup>10</sup> von Sizilien aus zusandte; dieser meldete nämlich, durch Anhänger der pelagianischen Richtung werde in Syrakus erfolgreich der Satz verbreitet, daß Reiche, die nicht auf den Reichtum verzichten, in den Himmel nicht eingehen können<sup>11</sup>. Die Vertreter dieser Lehre, wozu Cölestius und andere Führer der pelagianischen Partei gehörten, nicht aber Pelagius selbst, müssen harte Vorwürfe hören. Habet ecclesia, so führt unser Autor aus, quodammodo milites et quodammodo provinciales. . . Habet et vineam et plantatores, habet gregem et pastores. . . Quamvis talia disputare, qualia isti disputant, non sit militare, sed rebellare; non sit plantare vineam, sed eradicare; non sit pascendos congregare, sed perdendos separare. Scharf tadelt er das Gebaren dieser Leute, die sich von den Reichen den Unterhalt reichen lassen und gleichzeitig die Wohlthäter verdammen. Puto enim, quod quidam eorum, qui haec impudenter atque imprudenter garrunt, a divitibus christianis et piis in suis necessitatibus sustentantur. . . Multo quippe minore impudentia servi Dei, qui manuum suarum honestis operibus venditis vivunt, dammant istos, a quibus nihil accipiunt, quam isti, qui propter aliquam corporis infirmitatem non valentes manibus operari

<sup>1</sup> Conf. 1, 9, 15 (M. XXXII 668); vgl. Seneca, Ep. 115, 8.

<sup>2</sup> Ep. 157, 4, 34 (M. XXXIII 690). In Ps. 131, 6 (M. XXXVII 1718).

<sup>3</sup> Ep. 157, 4, 35 (M. XXXIII 690). <sup>4</sup> De civ. Dei 15, 22 (II 108).

<sup>5</sup> In Ps. 132, 4 (M. XXXVII 1731).

<sup>6</sup> In Ps. 51, 14 f (M. XXXVI 609 ff). <sup>7</sup> De civ. Dei 1, 10 (I 19).

<sup>8</sup> Sermo 61, 9, 10 (M. XXXVIII 412); 50, 4, 6 (328).

<sup>9</sup> De civ. Dei 15, 22 (II 108 f).

<sup>10</sup> Ep. 156 (M. XXXIII 674); 157, 4, 23 ff (686 ff) antwortet Augustinus darauf.

<sup>11</sup> Ep. 157, 4, 23 (M. XXXIII 686).

damnant eos ipsos, de quorum facultatibus vivunt<sup>1</sup>. Wenn der Reichtum in der Schrift ungerechter Mammon genannt wird, wodurch nach gegnerischer Auffassung seine Wurzel als in der Ungerechtigkeit ruhend bezeichnet sein sollte, so sei nur zum Ausdruck gebracht, daß man den Reichtum nicht als geeignet ansehen dürfe, den Lebensinhalt zu bilden; tanto enim magis quisque ardebit egestate, quanto magis eas diligens maiores habuerit<sup>2</sup>. Mit der Verurteilung des hartherzigen und üppigen Reichen im Evangelium (Mt 16, 22) ist den Reichen nicht die Seligkeit abgesprochen, wenn anders sie nach 1 Tim 6, 17 ff leben<sup>3</sup>; wie verfehlt die entgegengesetzte Auslegung sei, gehe doch schon aus dem Umstande hervor, daß der Arme in den Schoß Abrahams, der nach dem Bericht der Schrift reich war, getragen wurde; ebensowenig hat den Armen seine Armut selig gemacht: Et si pauperi illi meritum esset inopia, non iustitia, non utique ab angelis in Abrahae gremium, qui dives hic fuerat, tolleretur<sup>4</sup>. Abraham besaß Reichtum, aber im Vergleich mit den göttlichen Vorschriften schätzte er ihn gering (parvi pendebat); jener Reiche aber ward verdammt, weil er den Armen verachtete, das Vertrauen auf den Reichtum setzte und sich hart gegen den Armen zeigte; dieser aber wurde selig als Gerechter<sup>5</sup>. Das Wort sodann an den reichen Jüngling (vende omnia) erklärt sich daraus, daß dieser zuvor die Frage an den Herrn gerichtet hatte, was er tun müsse, um vollkommen zu sein; es handle sich demnach nicht um eine allgemeine Vorschrift<sup>6</sup>. Die von dem Anonymus hauptsächlich verwertete Stelle endlich, wodurch die außerordentliche Schwierigkeit für den Reichen betont wird, ins Himmelreich einzugehen, will nach Augustinus nicht besagen, es sei unmöglich, daß er dahin gelange, sondern nur, daß es schwierig ist. So wenig der Arme in seiner Armut das Privilegium erblicken darf, selig zu werden<sup>7</sup>, ebensowenig wird der Reiche, der nicht auf seinen Reichtum, nicht auf die eigene Kraft vertraut, von der Seligkeit ausgeschlossen; gratiae Dei tribuant, non propriis viribus bonum suum<sup>8</sup>. Wie könnten die Reichen die apostolischen Vorschriften

<sup>1</sup> Ep. 157, 4, 37 f (Migne, P. L. XXXIII 691 f).

<sup>2</sup> Sermo 50, 4, 6 (M. XXXVIII 328). Quaest. ev. 2, 34 (M. XXXV 1349): Nec sunt istae divitiae nisi iniquis, qui in eis constituunt spem atque copiam beatitudinis suae.

<sup>3</sup> Ep. 157, 4, 26 (M. XXXIII 687); 140, 10, 27 (549 f). Vgl. En. in Ps. 62, 14 (M. XXXVI 755 f).

<sup>4</sup> Ep. 157, 4, 23 (M. XXXIII 686). En. in Ps. 51, 14 (M. XXXVI 610).

<sup>5</sup> Ebd. <sup>6</sup> Ep. 157, 4, 26 (M. XXXIII 686 f).

<sup>7</sup> En. in Ps. 51, 14 (M. XXXVI 610): Non est in hoc Lazaro meritum paupertatis, sed pietatis.

<sup>8</sup> Ep. 157, 4, 27 ff (M. XXXIII 687 f). In Ps. 51, 14 f (M. XXXVI 609 ff).

erfüllen, wenn sie nichts mehr haben?<sup>1</sup> Proinde isti desinant contra scripturas loqui, et in suis exhortationibus ad maiora sic excitent, ut minora non damnent<sup>2</sup>. Augustinus hat die Ideen, von denen der Anonymus im wesentlichen ausgeht, mit Geschick bekämpft und zurückgewiesen. Ob der Bischof die pelagianische Schrift selbst, die sich wie ein Kommentar und eine ausführliche Begründung jenes pelagianischen Satzes liest, überhaupt gekannt hat, ist fraglich; eher wird der Anonymus die Ausführungen unseres Autors gekannt haben; sein Widerlegungsversuch ist jedoch völlig ungenügend.

b) Dem Reichte, Reichtum zu besitzen, entspricht eine große und ernste Pflicht, die Pflicht nämlich, der Not des Nächsten zu Hilfe zu kommen. Der Reiche steht dem Armen gegenüber als Mensch dem Menschen; insofern sind beide gleich und wir alle Genossen, die durch ein natürliches Band zusammengeschlossen sind. *Quam frontem habes petendo ad Dominum tuum, qui non agnoscis parem tuum?*<sup>3</sup> *Proximus hoc loco* (Mt 22, 37 ff) *non sanguinis propinquitate, sed rationis societate pensandus est, in qua socii sunt omnes homines. Nam si pecuniae ratio socios facit, quanto magis ratio naturae, non negotiandi, sed nascendi lege communis*<sup>4</sup>. Von Natur sind die Menschen gleich<sup>5</sup>. Die Reichen haben stets dieses Ideal der humanitas sich vor Augen zu halten und danach sich dem Armen gegenüber zu richten<sup>6</sup>. Es ist das Lieblingssthema des großen Bischofs, an die Mildtätigkeit der Reichen zu appellieren und sie an ihre Pflicht zu erinnern, ihren bedrängten Mitbrüdern zu helfen; unaufhörlich variiert er den evangelischen Gedanken, daß dem Reichen die Verbindlichkeit auferlegt ist, seinen Reichtum im Interesse der Notleidenden zu verwalten und zu verwenden. *Superflua divitum necessaria sunt pauperum. Res alienae possidentur, cum superflua possidentur*<sup>7</sup>. Gern bezeichnet unser Autor den

<sup>1</sup> Ep. 157, 4, 30 (M. XXXVI 688 f): *Nam quomodo haec agi possunt sine domo et sine aliqua re familiari?* Diese Behauptung wird vom Anonymus als famosissima propositio bezeichnet. De div. 12, 1 (S. 48). Ebenda nennt er seine Gegner *amatores saeculi*.

<sup>2</sup> Ep. 157, 4, 37 (M. XXXIII 691).

<sup>3</sup> Sermo 61, 7, 8 (M. XXXVIII 412).

<sup>4</sup> Ep. 155, 4, 14 (M. XXXIII 672).

<sup>5</sup> Sermo 61, 8, 9 (M. XXXVIII 412). Der Reiche möge sich erinnern an die Mahnung des Apostels (*non superbe sapere*), *ut intellegat, sapiat, cogitet se mortalem et pauperes mortales; pauperes pares, pauperes homines et homines sunt...* Sermo 177, 7 (M. XXXVIII 957).

<sup>6</sup> Sermo 10, 11 ff (M. XXXVIII 413 f). En. in Ps. 102, 13 (M. XXXVII 1327). Sermo 50, 5, 7 (M. XXXVIII 329).

<sup>7</sup> En. in Ps. 147, 12 (M. XXXVII 1922).

Besitz als etwas Fremdes auch noch in etwas anderem Sinne; zu Ef 16, 12 bemerkt er: *Alienas appellat terrenas facultates, quia nemo eas secum moriens aufert<sup>1</sup>, alius viator erit, et ipse habebit, sed non auferet<sup>2</sup>*; oder in dem Sinne, daß alles Gott gehört: *de illius das, qui iubet, ut des<sup>3</sup>. Per eum, qui habet, iuvat egentem, per eum, qui non habet, probat hominem<sup>4</sup>.*

Seine scheinbar sehr weitgehenden Forderungen präzisiert jedoch der Bischof selbst dahin, daß der strengen Pflicht genügt wird, wenn man der wirklichen und drückendsten Not steuert<sup>5</sup>. Sodann versteht es sich bei der Energie, womit Augustinus 2 Theß 3, 10 betont<sup>6</sup>, und bei dem Nachdruck, womit er die Pflicht einschärft, die Persönlichkeit des Armen zu achten und auf das wahrhaft Menschliche, das *opus Dei* zu sehen<sup>7</sup>, von selbst, daß er nicht einer unterschiedslosen Unterstützung von Würdigen und Unwürdigen, Arbeitswilligen und Trägern das Wort redet; vielmehr wird ausdrücklich das Prinzip der Vorsicht und Klugheit statuiert, demzufolge Maß und Weise des Wohlthuns sich nach Ort und Zeit und den Umständen sachlicher und persönlicher Art (*pro locorum vel temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus*) zu richten hat<sup>8</sup>. Durch die Unterstützung darf man nicht dazu beitragen, daß ein höheres Gut verletzt wird<sup>9</sup>; es kommen ungezählte Fälle vor, wo es gerechtfertigt sei, die Bitte abzuschlagen; *id profecto dandum est, quod nec tibi nec alteri noceat, quantum sciri aut credi ab homine potest, et cui iuste negaveris, quod petit, indicanda est ipsa iustitia, ut non eum inanem dimittas. Ita „omni petenti te dabis“, et aliquando melius aliquid dabis, cum petentem iniusta correxeris.* Hält man es für angezeigt, die Bitte des Nächsten zu erfüllen, so kann dies zunächst in der Form des Almosens geschehen; aber es darf die Hilfe in Form des Darlehens nicht vernachlässigt werden; der Bischof sieht sich genötigt, gegen die vielfach (*plerumque*) in den Kreisen der Besitzenden, die aus religiösen Motiven dem Nächsten zu geben bereit sind, vorhandene Abneigung, ein Darlehen zu reichen, entschieden auf-

<sup>1</sup> Quaest. ev. 2, 35 (Migne, P. L. XXXV 1349).

<sup>2</sup> Sermo 14, 4, 6 (M. XXXVIII 114).

<sup>3</sup> En. in Ps. 147, 13 (M. XXXVII 1923).

<sup>4</sup> Sermo 85, 6, 7 (M. XXXVIII 523).

<sup>5</sup> Sermo 85, 4, 5 (M. XXXVIII 522); 61, 11 f 12 f (413 f). Quaest. ev. 2, 34 (M. XXXV 1349).

<sup>6</sup> De op. monach. 1, 1 (M. XL 549). Ep. 104, 1, 3 (M. XXXIII 388) (*laboriosa paupertas*).

<sup>7</sup> En. in Ps. 102, 13 (M. XXXVII 1327).

<sup>8</sup> De doctr. christ. 1, 28, 29 (M. XXXIV 30).

<sup>9</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 402). De op. monach. 30, 38 (M. XL 578).

zutreten: da Gott solches gebiete, könne das Werk nicht unfruchtbar sein (*infructuosum esse non potest*)<sup>1</sup>. Welches war wohl der Grund, der den Bischof zu dieser Mahnung bestimmte? Wir werden nicht fehlgehen mit der Annahme, daß ihn auch hier seine Wertschätzung der menschlichen Persönlichkeit geleitet hat; dem um ein Darlehen Bittenden ein Almosen zu geben, bedeutet eine Verletzung jenes von Augustinus so hoch gefeierten Ideals der *humanitas*. Überblickt man diese Grundsätze, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß das bekannte Urteil von der planlosen Almosenwirtschaft der Kirche doch einer sehr erheblichen Einschränkung bedarf<sup>2</sup>: der Bischof von Hippo wenigstens hat einen Standpunkt in dieser Frage vertreten, der nicht nur dem Ideal der christlichen *caritas*, sondern auch dem in inniger Beziehung dazu stehenden Ideal der edeln natürlichen *humanitas* und den Forderungen zweckmäßig handelnder Klugheit gleicherweise Rechnung trägt.

c) Wie hat sich Augustinus näherhin zur sozialen Frage der Zeit gestellt?

Die soziale Not muß eine große gewesen sein. Nur so erklären sich die so häufigen eindringlichen Mahnungen an die Reichen und Besitzenden. Die Stimmung der Armen war eine gereizte und gefährliche; das Bewußtsein, die Enterbten zu sein, erfüllte sie mit Bitterkeit. Ganz klar lassen diese einzelnen Äußerungen des Bischofs erkennen. Einmal beschreibt er die Stimmung der Armen gegen die Reichen mit überraschender Deutlichkeit: *Quos quando pauperes intuentur, murmurant, gemunt, laudant et invident, aequari optant, et impares se dolent et inter laudes divitum hoc plerumque dicunt: Soli isti vivunt, ipsi soli vivunt*<sup>3</sup>. Es machten sich also ähnliche Bestrebungen geltend wie zur Zeit Ciceros, der schreibt: *Capitalis oratio est ad aequationem honorum pertinens, qua peste quae potest esse maior*?<sup>4</sup> Des öfteren kommt Cicero auf diese Idee des *pecunias aequare*<sup>5</sup> zu sprechen. Und daß unter den Armen, die Augustinus vor Augen hat, viele unzufriedene und schlechte Elemente sich fanden, daß also jene Bestrebungen nicht vereinzelte Ausnahmen sein mochten, ist unschwer aus der Klage des Bischofs zu erkennen: *Videtis,*

<sup>1</sup> De serm. Dom. 1, 20, 67 f (M. XXXIV 1264).

<sup>2</sup> Vgl. Hieron., Ep. 58, 7 (M. XXII 584): *Tu considera, ne Christi substantiam imprudenter effundas, id est, ne immoderato iudicio rem pauperum tribuas non pauperibus, et secundum dictum prudentissimi viri (Cic., De off. 2, 10) liberalitate liberalitas pereat.* — Bei der Unmenge von Armen (En. in Ps. 51, 14 [M. XXXVIII 609]) war freilich eine vollständige Durchführung der Grundsätze undenkbar.

<sup>3</sup> Sermo 345, 1 3 (M. XXXIX 1517 f 1519). En. in Ps. 48, sermo 1, 10 (M. XXXVI 550).

<sup>4</sup> De off. 2, 73.

<sup>5</sup> De rep. 1, 49.

quia cum abundant pauperes, recte quaerimus pauperem; in turba quaerimus, et vix invenimus<sup>1</sup>.

Zur Lösung der sozialen Frage konnte ein doppelter Weg in Betracht kommen. Entweder richtete man das Augenmerk darauf, die Reichen und Armen, die durch eine große Kluft getrennt waren und sich getrennt fühlten, innerlich umzustimmen, oder man dachte sich die Lösung so, daß der Staat, wie etwa in der Gegenwart, soziale Reformen durchführt und die Reichen zwingt, die ihnen obliegenden Pflichten gegen die Armen zu erfüllen, daß der Staat ferner den ärmeren Klassen einen besondern gesetzlichen Schutz gegen Wucher und andere Arten der Bedrückung gewährt.

a) Es ist nun selbstverständlich, daß Augustinus als christlicher Bischof vornehmlich den ersteren Weg eingeschlagen hat.

In den Herzen der Reichen sucht er die Gefühle der Menschlichkeit, der Hochachtung gegenüber der Persönlichkeit des Mitbruders, der caritas wachzurufen und zu pflegen; als Anwalt und Fürsprecher der Armen vertritt er deren Sache und sucht, wie wir sahen, auf alle Weise die Wohlhabenden zu bestimmen, ihren Pflichten nachzukommen und die Armen mit Almosen und Darlehen hochherzig, aber auch in kluger Erwägung der Umstände zu unterstützen. Die Reichen sollen ihren unnötigen Luxus einschränken. Mit großem Ernst werden die üppig lebenden Reichen getadelt, die Armut und Wohltätigkeit verhöhnend nur ihren schimpflichen, unsinnigen Leidenschaften nachgehen<sup>2</sup>; die *luxuriosa felicitas*, die *quieta inertia* sind schlimmer als härteste Not<sup>3</sup>. Der Bischof protestiert gegen die erniedrigende Art, wie die heidnisch gesinnten, üppigen Reichen den Armen knechteten und mißbrauchten<sup>4</sup>. Die natürliche Ordnung gebietet, niemand zu schaden, sowie jedem zu nützen, wenn man nur immer kann. Zuerst läßt darum der Christ sich die Ob Sorge für die Seinigen angelegen sein; denn zu ihnen hat er, um für sie Sorge zu tragen, nach der Ordnung der Gesellschaft selbst bequemeren und leichteren Zutritt<sup>5</sup>. Darum sind insbesondere die Sklaven human zu behandeln; „du (nämlich die Kirche) machst die Herren durch den Gedanken an Gott, den höchsten und gemeinsamen Herrn, mild gesinnt gegen die Sklaven, mehr geneigt zur Fürsorge als zur Strenge“<sup>6</sup>; es soll den Herren schwerer fallen zu herrschen, als den Sklaven zu dienen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Sermo 14, 4, 5 (Migne, P. L. XXXVIII 114).

<sup>2</sup> Ep. 138, 2, 14 (M. XXXIII 531). De civ. Dei 1, 30 f (I 52 ff); 1, 33 (I 56); 2, 19 f (I 85 ff).

<sup>3</sup> Ep. 138, 4, 18 (M. XXXIII 533). De civ. Dei 2, 20 (I 87).

<sup>4</sup> Cbb. <sup>5</sup> Cbb. 19, 14 (II 399).

<sup>6</sup> De mor. eccl. 1, 30, 63 (M. XXXII 1336). De civ. Dei 19, 14 (II 399); 19, 16 (II 401 f); 19, 19 (II 406). <sup>7</sup> Cbb. 19, 16 (II 401 f).

Schließlich scharft Augustinus den Besitzenden nachdrücklich die Pflicht der Gerechtigkeit ein. *Tu noli premere*, mahnt er den Reichen<sup>1</sup>. Wer gegen die in der menschlichen Gesellschaft geltenden Normen durch Bedrückung und Unrecht sich fremdes Gut angeeignet hat, muß nicht sowohl eine Schenkung machen, als vielmehr Wiedererstattung leisten<sup>2</sup>. Da jegliche Ungerechtigkeit, auch wenn sie vom Gesetz nicht getroffen wird, ist zu meiden, und es ist Gewissenspflicht, den Schaden zu ersetzen<sup>3</sup>.

Umgekehrt hat unser Bischof auch den Armen ihre Pflichten in eindringlichster Weise und unermüdlich vorgehalten. Er warnt sie vor Unredlichkeit, *tu noli fraudare*<sup>4</sup>, und vor Habsucht, fordert sie ebenso wie die Reichen auf, ihre schlimmen Begierden zu zügeln<sup>5</sup>, und bemüht sich, sie zur Zufriedenheit zu erziehen. Um dieses Ziel zu erreichen, sucht Augustinus dem Reichtum den blendenden Glanz, den derselbe in den Augen des Armen zu haben pflegt, zu nehmen und den unteren Klassen ihr Loos als erträglich, ja als in mancher Hinsicht vorzüglicher hinzustellen; der Besitz und das Loos der Reichen sei nicht so beglückend, als es scheinen möchte, der Arme schläft sorglos auf der Erde, während der Reiche von Sorgen gequält keinen Schlaf finde, der Reichtum sei vergänglich<sup>6</sup>; *communem habetis cum divitibus mundum, non communem habetis cum divitibus domum, sed habetis communem coelum, communem lucem; sufficientiam quaerite, quod sufficit quaerite, plus nolite*<sup>7</sup>. Andererseits warnt er sie vor dem Wahne<sup>8</sup>, als wären die Armen als solche schon die wahren Christen, die auf die Reichen herabsehen dürften; „verachte nicht die barmherzigen Reichen, die demütigen Reichen, um es kurz zu sagen, verachte nicht die ‚armen‘ Reichen; o Armer, sei auch du ‚arm‘; arm, d. h. demütig; denn wenn der Reiche demütig ist, um wie viel mehr muß es der Arme sein; der Arme hat nicht, was ihn aufblähen könnte; der Reiche hat, wogegen er ankämpfen muß.“ Die Sklaven werden zu Gehorsam und Treue angeleitet. *Ecce non fecit, kann der Bischof sagen, de servis liberos (sc. ecclesia), sed de malis servis bonos servos. Quantum*

<sup>1</sup> Sermo 85, 6, 7 (M. XXXVIII 523).

<sup>2</sup> Ep. 153, 6, 24 (M. XXXIII 664).      <sup>3</sup> Eb. 6, 25 (664 f).

<sup>4</sup> Sermo 85, 6, 7 (M. XXXVIII 523); 85, 5, 6 (522). Ep. 189, 7 (M. XXXII 856): *Divitiae saeculi, si desunt, non per mala opera quaerantur in mundo, si autem adsunt, per bona servantur in coelo.*

<sup>5</sup> En. in Ps. 51, 14 (M. XXXVI 609 f). Sermo 85, 5, 6 (M. XXXVIII 522); 14, 5, 7 (115).

<sup>6</sup> Sermo 14, 4, 6 (M. XXXVIII 114). Vgl. En. in Ps. 48, sermo 1, 10 (M. XXXVI 550).

<sup>7</sup> Sermo 85, 5, 6 (M. XXXVIII 522 f).

<sup>8</sup> Sermo 14, 3, 4 (M. XXXVIII 113). In Ps. 51, 14 (M. XXXVI 609 f).

debent divites Christo, qui illis componit damnum, ut si fuit ibi servus infidelis, convertat illum Christus, et non eis dicat: Dimitte dominum tuum<sup>1</sup>. Von der Hochschätzung und Empfehlung der Arbeit wird später die Rede sein.

3) Hat sich Augustinus darauf beschränkt, diese Forderungen aufzustellen und deren Verwirklichung als christlicher Bischof und Prediger zu erstreben? War es mit andern Worten seine Meinung und Absicht, ihre Erfüllung, soweit die Kreise der Reichen in Betracht kommen, deren Belieben und gutem Willen zu überlassen und völlig anheinzugeben? Bei der Untersuchung dieser Frage sind zwei Momente zu beachten. Fürs erste, daß der Staat damals, wie gezeigt wurde, gänzlich außer Stande war, irgend welche einschneidende soziale Reform zu Gunsten der unteren Klassen in Angriff zu nehmen und durchzuführen. Darum ist von vornherein zu erwarten, daß Augustinus bei der Klarheit und Sicherheit, womit er die Verhältnisse zu würdigen verstand, und bei dem feinen Takt, der an ihm von einem Vertreter des Staates schon zu Lebzeiten gerühmt wurde, nicht Theorien entwickeln werde, wofür gar kein Boden und keinerlei Aussicht auf Realisierung vorhanden war und wodurch er den unteren Klassen nur die Unfähigkeit und Ohnmacht des Staates zum vollen Bewußtsein gebracht und sicherlich deren Zufriedenheit und Staatsstreue nicht gefördert hätte; dies wäre um so bedenklicher gewesen, da die Schriften des hochangesehenen Bischofs weiteste Verbreitung fanden. Sodann hat der große Mann seine eigentliche und spezifische Aufgabe als Bischof und den Geist des Evangeliums, der ein Geist der Freiheit und hochherzigen Freiwilligkeit, und nicht ein solcher des Zwanges ist, viel zu tief erfaßt, um sich zum Lehrer von sozialen Pflichten berufen zu fühlen, die durch den Staat zwangsweise verwirklicht werden sollen. Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß er diesen zweiten Weg der Reform prinzipiell ablehnt oder überhaupt nicht kennt; es finden sich vielmehr gelegentlich Andeutungen, woraus zu schließen ist, daß Augustinus es in der Tat für ein Recht und eine Aufgabe des Staates angesehen hat, zu Gunsten der Armen nötigenfalls mit Zwangsmaßregeln einzugreifen, soweit es nur immer in seiner Macht steht.

Cicero hatte den eigentlichen Zweck des Staates dahin formuliert, daß die Menschen freien Besitz und unverkümmerte Sicherheit des Eigentums haben<sup>2</sup>. Dringend werden die Staatsmänner gemahnt, sich „nie auf eine Art des Schenkens einzulassen, wobei man den einen gibt, den andern nimmt“<sup>3</sup>; das Hauptbestreben muß darauf gerichtet sein, daß durch Rechts-

<sup>1</sup> En. in Ps. 124, 7 (Migne, P. L. XXXVII 1653). De civ. Dei 19, 15 (II 401).

<sup>2</sup> De off. 2, 78.

<sup>3</sup> Gbb. 2, 85.



gleichheit und gerechtes Gericht jeder in seinem Eigentum geschützt wird<sup>1</sup>. Von seinem einseitigen Bourgeoisie- und Klassenstandpunkt<sup>2</sup> aus beurteilt Cicero auch, wo er seine innerste Überzeugung ausspricht, das ganze Reformwerk der Gracchen; die Gracchen haben „durch den Streit um die Landaufteilung sich selbst zugrunde gerichtet“ und haben das Volk in zwei Teile gespalten; die Agrarpolitik des Tiberius Gracchus erscheint ihm ebenso verdammenswert wie das verderbliche Getreidegesetz seines Bruders<sup>3</sup>; von der besonnenen Einsicht der oberen Klassen ist er in demselben Maß überzeugt wie von der Begehrlichkeit der Masse, wovon diese einzig und allein geleitet wurde<sup>4</sup>. In solcher Weise aus Popularitätsjucht einen Schuldenerlaß oder eine Ackerverteilung in Anregung zu bringen, infolge deren die Besitzer aus ihrem Eigentum weichen müssen, heißt den Staat in seinem Fundament erschüttern und den Frieden der Gesellschaft zerstören<sup>5</sup>. Die soziale Pflicht des Staates, der Not der unteren Klassen zu Hilfe zu kommen und den Besitzenden Opfer zu diesem Zweck aufzuerlegen, wird ignoriert; statt dessen wird empfohlen, mit allen Mitteln, sei es im Krieg oder im Frieden, dahin zu wirken, daß der Machtbereich des Staates, sein Gebiet und seine Einkünfte immer mehr zunehmen<sup>6</sup>. Dem Reichen obliegt lediglich die moralische Pflicht des freiwilligen Almosen<sup>7</sup>. Der individualistische Standpunkt des reinen Rechts- und Sicherheitsstaates wurde später von heidnisch gesinnten Kreisen theoretisch bis zum äußersten Extrem ausgebildet, um in den Dienst des abstoßendsten Materialismus und Genußlebens gestellt zu werden; letztere Auffassung wurde bereits eingehend dargelegt<sup>8</sup>.

Die ganze Art, wie Augustinus die von den Vertretern dieses Staatsideals verfochtenen Grundsätze behandelt, zeigt unverkennbar, daß er selbst ein erklärter Gegner des Laissez faire-Prinzips ist; Satz für Satz des ganzen manchesterlichen Programms widerspricht seinem eigenen Denken ebenso wie die gesamte Tendenz. Der Staat hat sich, das ist die Überzeugung des Bischofs, nicht einseitig in den Dienst der Reichen und ihrer Tendenzen zu stellen. Ganz und gar verfehlt wäre es, wenn der Staat unter Mißachtung seiner sozialen Pflichten der niedrigen Denkweise und den individualistischen Forderungen derer entgegenkäme, die der Maxime huldigen: „Uns berührt nur, daß jeder fort und fort seine Reichtümer vermehre, um damit die täglichen, verschwenderischen Auslagen zu bestreiten, wodurch der Mächtigere sich auch die Schwächeren unterwirft. Folgen sollen den Reichen die Armen, um von ihnen gesättigt zu werden und unter ihrem Schutz faulen Müßig-

<sup>1</sup> Ebd.      <sup>2</sup> Pöhlmann, Gesch. d. antiken Kommunismus u. Sozialismus II 494.

<sup>3</sup> Pro Sestio 103.      <sup>4</sup> De off. 2, 80.      <sup>5</sup> Pro Sestio 103.

<sup>6</sup> De off. 2, 78.

<sup>7</sup> De off. 2, 85.

<sup>8</sup> Pöhlmann a. a. O. II 496.

<sup>8</sup> Siehe oben S. 73 103 f.

gang zu genießen, die Reichen sollen die Armen als Klienten gebrauchen und zur Befriedigung ihres Übermutes.“<sup>1</sup> Offenbar hat der Staat nach Ansicht unseres Autors solchem Unwesen durch Gesetze zu steuern; auf die Frage, wie dies näherhin zu geschehen habe, geht er allerdings nicht ein. Damit steht in Einklang, wenn die Verleihung des römischen Bürgerrechtes und die dadurch bewirkte rechtliche Gleichstellung der Provinzialen von ihm als humane Tat gefeiert wird; gerade der zuvor gemachte Unterschied zwischen Bürger und Nichtbürger hatte ja dem ersteren insbesondere auch das soziale und wirtschaftliche Übergewicht und die nur zu ausgiebig benützte Möglichkeit verschafft, die Provinzialen durch Spekulations- und Wuchergeschäfte auszusaugen. Im Anschluß an den Gedanken, daß durch Verleihung des römischen Bürgerrechtes das, was früher Privilegium weniger war, Gemeingut aller geworden sei, und daß die Verleihung alsbald hätte erfolgen sollen, erwähnt unser Autor die dabei statuierte und im Interesse der römischen plebs geschehene Einschränkung dieses Rechtes, *tantum quod plebs illa, quae suos agros non teneret, de publico viveret*, ein Unterhalt, der besser (*gratius*) durch gute Administratoren des Staates gereicht worden wäre, als daß man ihn Besiegten auspreßte<sup>2</sup>. Das Lob, das ausgesprochen wird, bezieht sich lediglich auf die Verleihung des Bürgerrechtes, nicht aber auf die Einschränkung, die dabei vorgenommen wurde; diese letztere wird offenbar, worauf die ganze Tendenz hinweist, nur erwähnt, um auch hier hervorzuheben, daß die Versorgung der römischen Plebs richtiger auf friedliche Weise und nicht auf dem Wege der Unterwerfung mit Waffengewalt und des Blutvergießens ermöglicht worden wäre. So viel kann man indessen der Bemerkung wohl mit Recht entnehmen, daß der Staat nach Augustinus selbstverständlich die Befugnis und die Pflicht hat, für die unteren Klassen zu sorgen, nur soll der Weg zur Erreichung dieses Zieles nicht mit Blut besfleckt sein. Das Vorgehen der Gracchen beurteilt Augustinus in der Tat keineswegs so einseitig wie Cicero. Allerdings spricht er sich über die soziale Pflicht des Staates nicht des näheren aus, weil seine Tendenz in dem Zusammenhang, wo die Aergesseze berührt werden, dahin geht, daß viele Unheil in der früheren römischen Geschichte aufzuzeigen, daß die Götter von ihren Verehrern nicht abgehalten haben, weshalb die Heiden das gegenwärtige, geringere Elend nicht dem Christentum zur Last legen dürfen. Aber immerhin bezeichnet er doch den Besitz der fraglichen Ländereien als „alte Ungerechtigkeit“, und er tadelt darum die Bestrebungen der Gracchen nicht an sich, sondern er beklagt das Unternehmen nur wegen der schrecklichen Folgen, die sich mit dem Beginnen verknüpften. Den Anfang der Bürger-

<sup>1</sup> De civ. Dei 2, 20 (I 87).

<sup>2</sup> Ebd. 5, 17 (I 244 f); siehe oben S. 90.

kriege, so schreibt der Bischof, bildeten die von den Gracchen durch die Acker-gesetze erregten Aufstände. Sie wollten nämlich dem Volke die Ländereien verteilen, die die Nobilität mit Unrecht besaß. Aber das Wagnis, eine so alte Ungerechtigkeit auszureißen, war höchst gefährlich, ja sogar, wie der Erfolg selbst lehrte, äußerst verderblich<sup>1</sup>; dann werden die vielen Mordtaten, die im Verlauf der Unruhen geschahen, erwähnt. *Neque enim legibus et ordine potestatum, sed turbis armorum conflictibus nobiles ignobilesque necabantur*<sup>2</sup>. Der Bischof erwähnt den „geistreichen“ Senatsbeschuß, der Konfordia einen Tempel zu errichten zum Dank für die Beendigung der Wirren; dies sei eine Verhöhnung der Götter gewesen: *sed hoc quid aliud fuit quam irrisio deorum, illi deae templum construere, quae si esset in civitate, non tantis dissensionibus dilacerata corrueret?*<sup>3</sup> Insofern kann sich also Augustinus mit dem Vorgehen nicht einverstanden erklären, als es viel größere Übel heraufbeschwor; sicherlich ist es nicht seine Meinung, daß der Staat diese Ungerechtigkeit ruhig hätte fort und fort bestehen lassen sollen; denn nach seiner Überzeugung muß das Fundament des Staates die Gerechtigkeit sein<sup>4</sup>.

d) Wenn es gilt, die soziale Auffassung des großen Kirchenlehrers zu würdigen, so ist festzustellen, daß er Grundsätze vertritt, die sowohl für seine Zeit durchaus berechtigt und rationell, wie auch für die Behandlung der sozialen Frage überhaupt von größter Bedeutung sind.

Der heidnisch-römische Staat hatte die der Gesellschaft obliegenden Pflichten gegen die Armen nicht erkannt. Wohl bestand zu Gunsten der unteren Klassen eine Einrichtung größeren Stils, die allerdings im wesentlichen demoralisierend wirkenden Frumentationen; allein sie waren im letzten Grunde ein politisches Institut; sie dienten hauptsächlich politischen Zwecken, so nach den Absichten des jüngeren Gracchus und ebenso nach denen Cäsars. Daß es sich hier nicht um eine wirklich soziale Maßregel im engeren Sinne handelt, geht daraus hervor, daß dabei niemals alle Hilfsbedürftigen be-

<sup>1</sup> *Volebant agros populo dividere, quos nobilitas perperam possidebat. Sed iam vetustam iniquitatem audere convellere periculosissimum, immo vero, ut res ipsa docuit, perniciosissimum fuit. Quae funera facta sunt, cum prior Gracchus occisus est! Quae etiam, cum alius frater eius non longo interposito tempore! De civ. Dei 3, 24 (I 150 f).* Man kann dieses Urteil als ein objektives bezeichnen; zumal sich die Gracchen bei ihrem Reformwerke auf den Weg der reinen Demagogie verleiten ließen; außerdem ging die zum Zwecke der Domanalgüteraufteilung eingesetzte Kommission immer schroffer und oft genug ungerecht vor.

<sup>2</sup> Im Gerichtsverfahren soll der Konsul L. Opimius nicht weniger als 3000 Menschen ums Leben gebracht haben; derselbe hatte zuvor ein ungeheures Blutbad unter den Bürgern angerichtet. *De civ. Dei 3, 24 (I 151).*

<sup>3</sup> *Ebd. 3, 25 (I 151).*

<sup>4</sup> *Ebd. 4, 4 (I 166); 19, 21 (II 408 ff).*

riicksichtigt werden sollten; nur eine bestimmte Zahl von erwachsenen römischen Bürgern genoß das in seinen Folgen verderbliche Privilegium, und zwar entschied unter den Bewerbern nicht die Not, sondern das Loß; die Armut wurde nicht systematisch bekämpft, sondern es ward nur eine Beruhigung des gefährlichen Proletariats bezweckt. Auch in der christlichen Zeit war der Staat nicht im stande, die Pflichten der Gesellschaft gegen die Armen zu erfüllen; doch bricht sich dank der christlichen Auffassung mehr und mehr der Gedanke Bahn, daß die soziale Fürsorge alle Armen und Notleidenden, die auf fremde Hilfe angewiesen sind, umfassen sollte. Bereits Konstantin d. Gr. hat in oft verkleinerter, aber gleichwohl imponierender Weise diesen Gedanken in die Tat umzusetzen sich bemüht; vielfach bediente er sich der kirchlichen Organe, um die Armenunterstützung durchzuführen; er ließ Geld und Kleider verteilen<sup>1</sup>, machte Stiftungen an Kirchen, er wies zu ὧδε μὲν ἀγρούς, ἀλλὰχόδι δὲ σιτοδοσίας für Arme, Witwen und Waisen<sup>2</sup>, insbesondere stiftete er eine Annona (σιτηροσίον) zu Alexandrien für die Armen<sup>3</sup>, dergleichen in den verschiedenen Städten eine annona für Jungfrauen und Witwen und Kleriker<sup>4</sup>; zu Rom nahm er u. a. auch Zuweisungen von Äckern vor<sup>5</sup>.

Die diesem sozialen Verhalten zugrunde liegenden Ideen hat unser Bischof, indem er der christlichen Tradition im großen und ganzen folgte, derselben aber klarere Formulierung und tiefere Begründung verlieh, zum Ausdruck gebracht. Proximus . . . rationis societate pensandus est, in qua socii sunt omnes homines. Nam si pecuniae ratio socios facit, quanto magis ratio naturae, non negotiandi, sed nascendi lege communis<sup>6</sup>. Diesen großen Gedanken führt der Bischof in seinen Forderungen, die er an den einzelnen richtet, durch, aber ebenso auch in seinen Forderungen an die Gemeinde als solche. Die Einwohner von Hippo hat Augustinus zu dieser sozialen Gesinnung erzogen, und als sie zur Zeit, da Marich seinen gefährlichen Eroberungszug machte, im Eifer nachließen, da erinnert sie der Bischof, der gerade abwesend war, brieflich an ihre Pflicht; ne vos vincat et pigros faciat contritio huius mundi<sup>7</sup>. Freilich feiert hier überall die hochherzige Freiwilligkeit ihren Triumph. Doch deutet unser Autor

<sup>1</sup> Euseb., De vita Const. 4, 28 (Migne, P. Gr. XX 1176 f).

<sup>2</sup> Ebd. Vgl. 4, 44 (M. XX 1196).

<sup>3</sup> Socr., Hist. eccl. 2, 17 (M. LXVII 217) (εἰς διατροφὴν τῶν πτωχῶν).

<sup>4</sup> Theod., Hist. eccl. 1, 10 (M. LXXXII 937).

<sup>5</sup> Euseb., De vita Const. 1, 43 (M. XX 957) (τοῖς μὲν ἀγρῶν κτήσεις ἐδώρειτο).

<sup>6</sup> Ep. 155, 4, 14 (Migne, P. L. XXXIII 672).

<sup>7</sup> Ep. 122, 2 (M. XXXIII 471). Weit dehnt Augustinus den Kreis sozialer Verpflichtung aus, wenn er schreibt: Omnium christianorum una respublica est. De op. monach. 25, 33 (M. XL 573).

hin und wieder wenigstens gelegentlich an, daß er es als selbstverständliche Pflicht des Staates erachtet, mit seinen Mitteln den Armen nach Kräften zu schützen und ihm zu Hilfe zu kommen, ohne daß indessen — ganz begreiflich angesichts der Zeitumstände — im einzelnen ein soziales Programm in dieser Hinsicht entwickelt würde.

3. Von ganz besonderer Bedeutung sind die Ausführungen Augustins über die Arbeit; sie sind geradezu als eine große soziale Tat zu bezeichnen.

a) Die oft vertretene Ansicht freilich, als ob erst das Christentum die Arbeit zu Ehren gebracht hätte, ist in dieser Fassung nicht richtig. Schon Aristoteles nennt es eine Anschauung der Zeit, daß wahrhaft gerecht nur jene zu nennen seien, die selbst arbeiten, und darunter seien vor allem gerecht, die von der Arbeit ihrer Hände leben<sup>1</sup>; Sokrates hatte sich in ähnlichem Sinne geäußert. Große Verdienste um die Förderung der Erkenntnis, daß die Arbeit etwas Wert- und Ehrenvolles sei, haben die Stoiker sich erworben<sup>2</sup>; zu den Pflichten, die zur sittlichen Regelung des persönlichen Lebens gehören, rechnen sie die Pflicht der Arbeit. Epiktet führt als herkömmliches Prinzip seiner Schule den Satz an, daß keine Arbeit, so gering sie sein möchte, den Menschen erniedrige<sup>3</sup>, keine an sich moralische Arbeit ist des Weisen unwürdig<sup>4</sup>; auch das Handelsgewerbe ist so ehrenwert wie die höchste politische Tätigkeit<sup>5</sup>; da der Mensch von Natur ein geschäftiges Wesen ist, so ist das Verlangen nach einem berufslosen, müßigen Leben ebenso unberechtigt wie das ehrgeizige Trachten nach Ämtern und Würden<sup>6</sup>.

Durchschlagenden Erfolg jedoch und weittragende Bedeutung haben diese Ideen erst durch das Christentum gewonnen; denn erst jetzt bildete sich eine Gemeinschaft von Menschen des verschiedensten Standes, eine Gemeinschaft, worin der Gedanke der Gleichheit aller vor Gott, der Unwesentlichkeit aller äußeren Unterschiede zu praktischer Verwertung im großen Stil und zu weltgeschichtlicher Wirkung gelangte<sup>7</sup>; auf diesem Boden konnten die Grundsätze, die die Ehre und Pflicht der Arbeit zum Ausdruck bringen, Wurzel fassen. Zuvor war die bezeichnete Auffassung nicht einmal in den Reihen der stoischen Philosophen selbst völlig durchgedrungen. Panätius erklärt alle niedere Arbeit und jegliches Kleingewerbe für ehrlos<sup>8</sup>; als die des Freien würdigste Beschäftigung preist er in römischer Art die Landwirtschaft. Cicero vertritt auch hier den einseitigen Klassenstandpunkt; gesellschaftliche Achtung gebührt denen, die sich in einem „respektabeln“ Beruf und in „großen“

<sup>1</sup> Rhet. 2, 4, 8. 1381<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Dyrhoff 256.

<sup>3</sup> Epict., Diss. 2, 6, 7.

<sup>4</sup> Ebd. 1, 16, 16.

<sup>5</sup> Ebd. 4, 10, 11.

<sup>6</sup> Ebd. 1, 10, 7; 4, 4, 2.

<sup>7</sup> Bonhöffer II 73 f.

<sup>8</sup> Cicero, De off. 1, 150. Vgl. Posidonius bei Seneca, Ep. 88.

Dingen bewährt haben<sup>1</sup> und sich um den Staat verdient machen. Daß jede ehrliche Arbeit als solche Anspruch auf gesellschaftliche Schätzung habe, davon weiß Cicero nichts. Panätius folgend erachtet er als unanständig das Gewerbe aller Lohnarbeiter, denen ihre körperliche, nicht geistige Arbeit bezahlt wird; denn für solchen Lohn verkaufen sie sich sozusagen in die Sklaverei. Gemeine Leute sind die Krämer, denn sie leben von der Lüge; auch die Handwerker treiben insgesamt gemeine Geschäfte. Der Handel, der Kleinhandel ist, hat als gemein zu gelten, nur der Großkaufmann ist nicht zu tadeln; zieht er sich, des Gewinnes satt, auf den Grundbesitz zurück, so darf man ihn mit Recht loben. Aber unter allen Erwerbszweigen ist der beste, ergiebigste, erfreulichste und des freien Mannes würdigste der Grundbesitz<sup>2</sup>.

b) Augustinus hat seine Auffassung über die Arbeit ex professo in der Schrift *De opere monachorum* dargelegt; auch sonst kommt er übrigens oftmals darauf zu sprechen. Nordafrikanische Mönche, die, um der „Hitze des Tages“ zu entrinnen, die „Welt“ verlassen und das Kloster aufgesucht hatten<sup>3</sup>, vertraten allen Ernstes den Standpunkt, daß ihre Aufgabe nunmehr lediglich in Gebet und Kontemplation bestehe, während die Arbeit nur Sache der Weltkinder sein könne und sein dürfe. Die klare und bestimmte Lehre des Apostels Paulus 2 Thess 3, 10 (wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen) deuteten sie unter Anwendung der allegorischen Methode nach ihrem Zwecke und behaupteten, der Apostel habe ein Tun von höherer Art, nämlich eben Gebet und Kontemplation, im Sinne. Sie fanden eine Stütze für diese Ansicht in Mt 6, 25. Daß die von den Mönchen verteidigte Doktrin ebenso gefährlich, als die Gregeje unrichtig und das Motiv, das dazu führte, verwerflich war, erkannte Augustinus sofort. Maß er auch der Kontemplation hohen Wert bei, so durfte sie doch nach seiner Überzeugung nicht dazu dienen, um die Pflicht der Arbeit auszuschalten oder gar um diese herabzuwürdigen.

Der Bischof weist nach, daß die Auslegung des Apostelwortes eine verfehlt ist. Die Lehre und die Handlungsweise Pauli stimmen überein, durch diese wird die erstere bestätigt; allerdings war sein letzter Zweck dabei nicht, Geld und Gut zu erwerben, sondern den Lebensunterhalt zu verdienen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> De off. 1, 149.

<sup>2</sup> Cicero urteilt ganz vom Standpunkt der Optimatenpartei aus. Pöhlmann, *Gesch. des antiken Kommunismus und Sozialismus* II 487 ff.

<sup>3</sup> De op. monach. 1, 2 (Migne, P. L. XL 549).

<sup>4</sup> Ebd. 14, 15 (M. XL 560); 15, 16 (561); 8, 9 f (555 f); 13, 14 (559 f). De mor. eccl. 1, 33, 70 (M. XXXII 1339 f); hier redet Augustinus von klugen und gelehrten Mönchen in Mailand, die Handarbeit verrichten; ne ipsi quidem cuiquam onerosi sunt, sed orientis more et Pauli apostoli auctoritate manibus suis se transigunt.

Das Streben nach Vollkommenheit im Kloster und die Erfüllung der Arbeitspflicht können einander nicht widerstreiten. Jesu Pflegevater war ein Zimmermann; Aquila und Priscilla waren wie Paulus Zeltmacher. Der Apostel selbst wäre nach Mt 10, 10 nicht verpflichtet gewesen, zu arbeiten; er hat damit eine freiwillige Mehrleistung auf sich genommen<sup>1</sup>; jene Mönche sind weder Apostel noch Evangelisten noch Diener am Altare<sup>2</sup>, sie können sich also nicht auf Mt 10, 10 berufen, andererseits auch nicht auf den Apostel, da dieser trotz seiner großen Missionsreisen zeitweilig als Handwerker tätig war; er betete also nicht den ganzen Tag, sondern vereinigte Gebet und körperliche Arbeit<sup>3</sup>, und daß auch andere zu arbeiten haben, spricht er 2 Thess 3, 10 aus. Durch Mt 6, 25 wird ihre Auffassung nicht gerechtfertigt<sup>4</sup>; als ob die göttliche Vorsehung nur dann wirkte, wenn wir nicht wirken<sup>5</sup>; dem Menschen spendet die Vorsehung, soweit er arbeitsfähig ist, den Unterhalt nur, wenn er seine Pflicht erfüllt und arbeitet; das Gleichnis verheißt Gottes Schutz nur dem, der seine Kraft anstrengt, nicht aber dem Müßiggänger; und tatsächlich sorgen sie ja doch für Essen und Trinken, nur arbeiten wollen sie nicht, das sollen andere für sie besorgen<sup>6</sup>. Die Motive der Mönche sind verfehlt. Das Hauptmotiv sei die Trägheit<sup>7</sup>, die leider manche arbeitscheue Elemente besonders aus niedrigem Stande, wie Sklaven und Freigelassene, ins Kloster führe. Die unteren Klassen prinzipiell davon auszuschließen, wäre allerdings ein großer Fehler, da viele vortreffliche Klosterleute aus diesen Kreisen herkommen; andererseits lassen sich auch nicht alle Mißgriffe vermeiden<sup>8</sup>. Die ganze Auffassung birgt große Gefahr in sich. Die Arbeit des bürgerlichen Lebens ist einzelnen zu gering und zu lästig, und so gehen sie ins Kloster, um müßig zu sein und sich ehren zu lassen<sup>9</sup>. Augustinus deutet an, daß eine solche Gesinnung und Handlungsweise die Gesellschaft ins Verderben stürzen müßte, wenn weitere Kreise angesteckt würden.

In wirksamer Weise tritt so der Bischof für die Pflicht der Arbeit<sup>10</sup> und für deren hohen sittlichen Wert ein. „Die wahre vornehme Gesinnung

<sup>1</sup> De op. monach. 7, 8 (M. XL 354 f.); 20, 23 (567).

<sup>2</sup> Ebd. 14, 15 (560); 20, 24 (567).

<sup>3</sup> Ebd. 17, 20 (564 f.). Gebet und Arbeit schließen einander nicht aus. Ebd.; Vgl. Epict., Diss. 1, 16, 16 (beim Graben und Pflügen kann man fromme Gedanken hegen).

<sup>4</sup> De op. monach. 23, 27 ff (M. XL 569 ff.); 24, 31 (571).

<sup>5</sup> Ebd. 26, 35 f (574 f). <sup>6</sup> Ebd. 23, 27 (569 f).

<sup>7</sup> Ebd. 16, 19 (564); 23, 27 (569). <sup>8</sup> Ebd. 22, 25 f (568 f).

<sup>9</sup> Ebd. 22, 25 (568). Vgl. Reuter 438 ff.

<sup>10</sup> Schon vor dem Sündenfall erhielt der Mensch das Gebot, zu arbeiten, er sollte den Garten bebauen; nur daß damals die Arbeit Freude, nicht Last war (exhilaratio

nimmt keinen Anstoß an dem, was der Hochmut derer, die vornehm genannt werden, aber nicht sein wollen, als anstößig erachtet. Der Apostel hätte es nicht für unwürdig gehalten, sei es ländliche Arbeit zu übernehmen oder in irgend einem Handwerk tätig zu sein. Die Juden konnten nicht Anstoß daran nehmen, denn die Patriarchen hüteten ihre Herden; er brauchte sich vor den Griechen (Heiden) nicht zu schämen, sie haben berühmte Philosophen, die das Schusterhandwerk getrieben; ebensowenig vor der Kirche, denn der Verlobte der Mutter Christi war Zimmermann (Mt 13, 55). Alle Arbeit dieser Art ist gut, wenn die Menschen sie redlich und ehrlich verrichten.“<sup>1</sup> Bewundernd weist der Bischof hin auf die vielen Künste und Handfertigkeiten, Ackerbau, Städtegründung, Wunderwerke der Baukunst (tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula); er erinnert an die verschiedenen Erfindungen auf den Gebieten der Schrift, der Tonkunst, Malerei usw., die vielen Einrichtungen der Völker, die Fülle der Bücher und andern Denkmäler zum Festhalten des Geschehenen, die ausgedehnte Sorge für die Nachwelt (tantam curam posteritatis), die Stufenleiter der Ämter, Ehren und Würden im Hause, im Krieg und Frieden, im Staat, auf weltlichem und kirchlichem Gebiete (officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines sive in familiis sive domi militiaeque, in republica sive in profanis sive in sacris apparatusibus)<sup>2</sup>; der Bischof erwähnt die Kraft des Erfindens und Forschens, die Fülle der Dichtungen, die Fertigkeit im Musizieren, die Genauigkeit im Messen, die Kunst des Rechnens (dimetiendi subtilitatem, numerandi disciplinam), die Erschließung des Vergangenen und Zukünftigen aus dem Gegenwärtigen. Das alles, so lautet das zusammenfassende Urteil, ist groß und durchaus dem Menschen angemessen (magna haec et omnino humana)! Dies alles ist Frucht der geistigen Energie und Arbeit. Allerdings ist es Gemeingut sowohl guter als schlechter Menschen; die eigentliche sittliche Güte, das wahrhaft Lobwürdige beginnt auf der nächsten Stufe. Augustinus unterscheidet nämlich

---

voluntatis), da das, was Gott geschaffen, unter Mitwirkung menschlicher Arbeit sich fröhlicher und fruchtbarer entfaltete, als wenn es nur Gabe Gottes wäre. De Gen. ad lit. 8, 8, 15 (Migne, P. L. XXXIV 379).

<sup>1</sup> De op. monach. 13, 14 (M. XL 559 f): Neque enim honestas ipsa reprehendit, quod reprehendit superbia eorum, qui honesti vocari ament, sed esse non amant. Non igitur dedignaretur apostolus sive rusticanum opus aliquod aggredi sive in opificum labore versari.

<sup>2</sup> Es ist durchaus erlaubt, für sich und die Seinigen Ehren und Ämter zu wünschen, vorausgesetzt, daß die Absicht besteht, dadurch für die Untergebenen Sorge zu tragen; erstrebt man sie nicht um ihrer selbst, sondern um des zu stiftenden Nutzens willen, so ist solches Streben lobenswert. Ep. 130, 6, 12 (M. XXXIII 498 f).



in platonisierender Weise sieben Stufen der geistigen Reinigung und Verbollkommnung<sup>1</sup>; die drei höchsten sind dem beschaulichen Ideal geweiht, da erhebt sich die Seele über die gesamte Körperwelt und zum wahrhaft sozialen Denken (*societatem humanam magni pendere nihilque velle alteri, quod sibi nolit accidere*), sie betrachtet die Grundsätze der Weisen und die von Gott stammende Autorität als höchste Norm<sup>2</sup>. Über das Verhältnis von körperlicher und geistiger Arbeit wird der Satz aufgestellt: „Die körperliche Arbeit liegt offen zu Tage, die geistige ist verborgen. Nur körperlich und nicht geistig zu arbeiten mag noch so gut erscheinen, es bringt keine Förderung. Nur geistig, nicht körperlich wirken, ist Zeichen der Trägheit.“<sup>3</sup> Wenn die Wahl zwischen dem Beruf des Händlers und der Arbeit des Handwerkers in Frage kommt, wird der letzteren der Vorzug zuerkannt, weil sie den Geist nicht durchaus in Anspruch nimmt, so daß er sich zu höheren Gedanken erheben kann: *Aliud est corpore laborare animo libero, sicut opifex, si non sit fraudulentus et avarus et privatae rei avidus, aliud autem ipsum animum occupare curis colligendae sine corporis labore pecuniae, sicut sunt vel negotiatores vel procuratores vel conductores*<sup>4</sup>.

Speziell der Arbeit im Kloster weiß Augustinus noch in idealer Weise eine besondere soziale Motivierung zu geben. In der Welt ist man — mit Recht und pflichtgemäß — bestrebt, für sich und andere das irdische Eigentum zu vermehren, wobei man „auf das Seinige“ sieht und achtet<sup>5</sup>: im Kloster dient man dem Gemeinwesen der Gottesstadt, der heiligen brüderlichen Gemeinschaft<sup>6</sup>. Beide, die in der Welt arbeitenden Christen und die im Kloster arbeitenden Mönche, die unter sich eine Genossenschaft bilden, sind eingeordnet der einen großen *respublica* (*omnium enim christianorum una respublica est*); darum soll von dem, was diese oder jene fleißigen Klosterbrüder erwerben, jedem Christen, ohne Unterschied, ob Mönch oder nicht, zugeteilt werden, wessen er bedarf<sup>7</sup>. Augustinus kann den Mönchen

<sup>1</sup> Die Schrift stammt aus der ersten Zeit seiner literarischen Betätigung.

<sup>2</sup> *De quant. an.* 33, 72 f. (M. XXXII 1074 f.).

<sup>3</sup> *Operari carne, et non operari spiritu, quamvis bonum videatur, utile non est. Operari autem spiritu, et non operari carne, pigrorum est.* *Sermo* 37, 5, 6 (M. XXXVIII 224).

<sup>4</sup> *De op. monach.* 15, 16 (M. XL 561).

<sup>5</sup> Vgl. *Ep.* 130, 6, 12 (M. XXXIII 498 f.): Wir dürfen ersehen *sufficientiam rerum necessariorum*, nicht wegen des Unterhaltes an sich, sondern wegen der Wohlfahrt des Leibes und wegen der angemessenen Lebenshaltung des Menschen, *quo habitu non sit inconveniens eis, cum quibus honeste officioseque vivendum est.*

<sup>6</sup> *De op. monach.* 25, 32 f. (M. XL 571 ff.). Vgl. *De civ. Dei* 19, 14 (II 399); 19, 16 (II 401 f).

<sup>7</sup> *De op. monach.* 25, 33 (M. XL 573).

Syriens das schöne Zeugnis geben: *Nulla modo satagunt, ut haec sibi abundant, sed omni modo agunt, ut non apud se remaneat, quod abundaverit, usque adeo, ut oneratas etiam naves in ea loca mittant, quae inopes incolunt*<sup>1</sup>. Zudem ist das Beispiel, das so im Kloster gegeben wird, von großem Wert: insbesondere die Begüterten, die ins Kloster sich aufnehmen ließen und auf ihr Eigentum verzichteten, sollen sich durch den Gedanken zur Arbeit antreiben lassen, den Trägen ein Vorbild zur Nachahmung zu sein und ihnen den Vorwand zum Nichtstun abzuschneiden; arbeiten nämlich diese vordem reichen und hochstehenden Männer, dann können die andern, die schwere körperliche Arbeit gewohnt waren, für ihren Müßiggang keinerlei Entschuldigung mehr vorbringen<sup>2</sup>.

Augustinus hat den Grundsatz, daß die Arbeit, und zwar nicht erst seit dem Sündenfall, allgemein menschliche Pflicht sei und daß sie niemals entehrt, dem christlichen Bewußtsein tief einzuprägen sich bemüht; er hat insbesondere dem Handwerk eine Wertschätzung zuteil werden lassen, wie sie als Voraussetzung und Wurzel gesunder sozialer Zustände bezeichnet werden muß. Ist auch die Stimme des Bischofs von Hippo bei den großen Wirnissen der Zeit nicht durchgedrungen und eine entsprechende Reform des gesamten Arbeitslebens nicht erfolgt, so sind seine Ideen gleichwohl von größter Bedeutung.

Vor allem sind es natürlich die ärmeren Klassen, denen Augustinus die Pflicht der Arbeit einschärft; er spricht von der ehrenvollen *laboriosa paupertas*, die nie Sünde ist, und nennt sie *aliquanta restrictio et coercitio peccatorum*<sup>3</sup>; er mahnt, Almosen von gerechten Arbeiten zu geben<sup>4</sup>, in Stille zu arbeiten und sein Brot zu verdienen<sup>5</sup>. Sind nun die Reichen, überhaupt jene, die auf die Arbeit nicht angewiesen sind, von dieser Pflicht ausgenommen? Einmal unterscheidet unser Autor drei Lebensweisen: die der Muße huldigende, die tätige und die gemischte (*otiosum, actuosum et ex utroque compositum vitae genus*). Bei jeder derselben könne man unbeschadet des Glaubens seine Tage hinbringen. Es darf jedoch keiner also müßig sein, daß er bei dieser Muße nicht an den Nutzen des Nächsten denkt, noch also tätig, daß er nicht die Betrachtung Gottes pflege. Bei der Muße soll nicht faules Nichtstun ergötzen, sondern entweder die Erforschung

<sup>1</sup> De mor. eccl. 1, 31, 67 (Migne, P. L. XXXII 1339).

<sup>2</sup> De op. monach. 25, 33 (M. XL 572 f). En. in Ps. 146, 17 (M. XXXVII 1910 f); 99, 12 (1278).

<sup>3</sup> Ep. 104, 1, 3 (M. XXXIII 388). De civ. Dei 18, 49 (II 349): hier wird die „Beschwer der Arbeit“ als Mittel der sittlichen Vervollkommnung betrachtet.

<sup>4</sup> Sermo 113, 2, 2 (M. XXXVIII 649).

<sup>5</sup> De op. monach. 15, 16 (M. XL 561).

oder Auffindung der Wahrheit, so daß man darin fortschreitet und, was man gefunden, festhält und den Nächsten um das, was er gefunden, nicht beneidet. Niemand ist also das Forschen nach Erkenntnis der Wahrheit verwehrt, das zu einer löblichen Muße gehört. Die Liebe zur Wahrheit sucht nach heiliger Muße; ein gerechtes Amt übernimmt die Liebe da, wo es notwendig ist; legt niemand diese Last auf, so soll man der Erforschung und Betrachtung der Wahrheit obliegen; wird sie aber aufgelegt, so soll man sie, weil die Liebe dies notwendig macht, übernehmen; aber auch so darf man nicht ganz und gar die Beschäftigung mit der Wahrheit hintansetzen (*deserenda*), damit nicht diese Annehmlichkeit entzogen werde und jene Notwendigkeit zu Boden drücke<sup>1</sup>. Wenn somit der Bischof eine zulässige Muße kennt, so betont er doch, daß die Rücksicht auf die Gesellschaft die Übernahme eines Amtes notwendig und zur Pflicht machen kann; ist diese nicht vorhanden, so kann man der Muße sich hingeben; allein auch hier darf man die der Gesellschaft schuldige Rücksicht nicht außer acht lassen und hat sich höheren geistigen Bestrebungen zu widmen<sup>2</sup>. Die Idee, daß die Pflicht der Arbeit eine allgemeine ist, wird somit in rationeller Weise konsequent durchgeführt.

4. Schließlich ist noch eine Frage zu besprechen, die man ungefähr mit demselben Recht „die soziale Frage“ des Altertums nennen kann, mit dem wir die Arbeiterfrage als solche bezeichnen.

a) Im 3. und 4. Jahrhundert gestaltete sich die Lage der Sklaven wesentlich günstiger, nachdem bereits in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten ein Wandel zum Besseren sich angebahnt hatte; ihre Menschenrechte wurden anerkannt, sie erhielten gewisse Vermögensrechte, und insbesondere ward ihnen ein wirksamer und umfassender Rechtsschutz eingeräumt. Konstantin erklärte die absichtliche Tötung eines Sklaven für homicidium, und Honorius verbot 404 die Gladiatorenspiele im Abendland. Den altrömischen Formen der Freilassung fügte Konstantin die *manumissio in ecclesia* hinzu, d. h. der vor Bischof und Gemeinde vorgenommene Freilassungsakt wird mit Rechtsgültigkeit ausgestattet. Speziell in Afrika bestand diese Form der Freilassung noch nicht; zwei Synoden von Karthago im Jahre 401 bitten den

<sup>1</sup> *De civ. Dei* 19, 19 (II 406 f): *Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei. In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit, ne alteri videat. In actione vero non amandus est honor in hac vita sive potentia, sed opus ipsum.* Über das damit harmonisierende praktische Verhalten Augustins vgl. z. B. *De op. monach.* 29, 37 (M. XL 576 f).

<sup>2</sup> Über die Stellung Augustins zur Wissenschaft vgl. *De doct. christ.* 2, 18, 28; 39, 58; 40, 60 f (M. XXXIV 49 62 f).

Kaiser um Verleihung der Kompetenz<sup>1</sup>. Abgeschafft wurde die Sklaverei jedoch nicht. Blieb so das Eigentumsrecht an Menschen bestehen, so wurde es immerhin ein wesentlich milderes. Die Gründe dieser Milderung sind zum Teil in den veränderten politischen Verhältnissen zu suchen. Seitdem nämlich auf Erweiterung des Reiches verzichtet wurde<sup>2</sup>, die Verwaltung dagegen eine besser organisierte geworden war, verminderten sich die Hauptquellen des Sklavenbezugs, die Zufuhr von Gefangenen und der Menschenraub. Noch im 6. Jahrhundert aber besaßen manche reiche Kapitalisten große Sklavenfamilien, wenn auch die Zahlen, wie sie aus der ersten Kaiserzeit bekannt sind, nicht mehr erreicht wurden. Die verhältnismäßige Abnahme der Sklaven oder der damit zusammenhängende Mangel der geeigneten Sklaven führte notwendig zu einer Vermehrung der freien Arbeit; allmählich ist die Erscheinung wahrzunehmen, daß Freie und Unfreie gleichmäßig an allen Erwerbszweigen sich beteiligen. Dazu übte das Untertanenverhältnis<sup>3</sup>, wie es sich gegenüber dem Imperator, dem gemeinsamen Herrn, ergab, nach unten eine nivellierende Wirkung aus. Noch vor der Zeit Konstantins erstarrte das Reich zum festgefügtten Mechanismus, worin allen Klassen der Einwohner ihre bestimmte Stelle zugewiesen war. Der kaiserliche Dienst (*militia*) legt jedem seine Funktionen auf; die festgesetzten Dienste für Gemeinde und Staat werden gleicherweise durch erbliche Bindung gesichert. Zu den äußeren Einflüssen, die bei der Milderung der Sklaverei im Spiele waren, gesellten sich die Wirkungen der stoischen Philosophie und besonders der christlichen Religion<sup>4</sup>.

b) Während Aristoteles, entsprechend den wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnissen seiner Zeit, den Sklaven als ein Stück des lebenden Inventars, als *τῆμα ἐμψύχον* erklärte und die Sklaverei im Naturrecht begründet sein ließ, eine Auffassung, der auch Varro und Cicero<sup>5</sup> im wesentlichen beipflichteten, vertritt die spätere Stoa klar und bestimmt den Standpunkt, daß die Menschen von Natur frei sind und der Unterschied zwischen Sklaven und Freien ein äußerlicher und zufälliger und die wahre Freiheit eine sittliche sei. An Stelle des *mos maiorum*, der noch Cicero als politische Norm und Richtschnur erschienen war, tritt in der Rechtswissenschaft der Kaiserzeit ein philosophisches Prinzip; im Widerspruch mit der Überlieferung wird jener Satz, daß der Mensch von Natur frei sei, zur *opinio communis*, das Anzeichen

<sup>1</sup> Syn. Carth. V, c. 8; VI, c. 16. Hefele, Konziliengeschichte II<sup>2</sup> 82 84.

<sup>2</sup> Tacitus, Annal. 1, 11.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Cod. Theod. 14, 2, 4.

<sup>4</sup> Marquardt, Das Privatleben der Römer I 178 ff.

<sup>5</sup> Est enim genus iniustae servitutis, cum hi sunt alterius, qui sui possunt esse; cum autem hi famulantur, qui sibi moderari nequeunt, nulla iniuria est. De rep. 3, 25, 37; vgl. August., C. Iul. Pel. 4, 12, 61 (Migne, P. L. XLIV 767 f). De civ. Dei 14, 23 (II 48); 19, 21 (II 409).

einer neuen geistigen Entwicklung<sup>1</sup>. Alle Menschen, lehrt Seneca, haben Gott zum Vater, sind verwandt und Brüder von Natur, jeder Mensch muß uns heilig sein<sup>2</sup>; homo sacra res homini!<sup>3</sup> Die Sklaverei ist nach Epiktet ein Gesetz der Toten<sup>4</sup>; sie berührt nur den Leib<sup>5</sup>, so Seneca. Derselbe Philosoph stellt die schönen Sätze auf, kein Mensch könne den andern knechten oder freisprechen, denn jeder, der es erkennt und will, ist von Gott selbst frei gemacht<sup>6</sup>; nicht nur hat der Sklave Menschenrechte<sup>7</sup> und ist er der Tugend fähig, er ist auch der Freundschaft der Freien würdig<sup>8</sup>. Ja Seneca erklärt, daß die Begriffe römischer Ritter, Freigelassener, Sklave nichts als leere Namen seien, aus Ehrgeiz oder Unrecht entsprungen<sup>9</sup>; keiner ist von Natur vornehmer<sup>10</sup>. Die Pflicht der Wohltätigkeit erstreckt sich gleicherweise auf Sklaven wie Freie; jene können ihrerseits ebenfalls Wohltaten erweisen, denn es kommt nicht auf die äußere Stellung, sondern auf die Gesinnung an (refert, cuius animus sit, qui praestat, non cuius status)<sup>11</sup>. Doch kommt selbst bei Seneca diese Denkweise nicht rein, d. h. nicht stets zur Geltung; zuweilen fällt er in die gewöhnliche Anschauung seiner Zeit zurück; er spricht verächtlich und geringschätzig vom Stande der Sklaven, über die zu erzürnen nicht der Mühe wert sei<sup>12</sup>, so wenig als über einen Kettenhund<sup>13</sup>, sie sind nicht wie die Söhne Objekt der sittlichen Erziehung<sup>14</sup>, er anerkennt das Recht der Herren, die Sklaven zu foltern, zu verstümmeln, zu kreuzigen<sup>15</sup>, und auch bei seinen human klingenden Äußerungen erhebt sich der Philosoph doch mitunter nicht über die antike Auffassung<sup>16</sup>.

c) Anders Augustinus. Er behandelt die Frage teils vom Standpunkte der Herren aus, teils von dem der Sklaven, teils zieht er das Verhältnis an sich in Betracht.

a) Zwar ist es berechtigt und billig, „in Hinsicht auf die zeitlichen Güter den Anteil der Kinder vom Lose der Knechte zu unterscheiden“, wie auch „unsere gerechten Väter“ taten, d. h. die Patriarchen des Alten Testaments<sup>17</sup>; allein was die ewigen Güter betrifft, so besteht die Pflicht, für alle Glieder des Hauses mit gleicher Liebe Ob Sorge zu tragen; denn das ist Gebot der natürlichen Ordnung. Darauf weist die Erscheinung hin, daß

<sup>1</sup> Marquardt a. a. O. 191 f.      <sup>2</sup> De benef. 3, 28, 1. Ep. 44, 1.

<sup>3</sup> Ep. 95, 93; 1, 13, 4.      <sup>4</sup> Diss. 1, 13, 5.      <sup>5</sup> De benef. 3, 20, 1.

<sup>6</sup> Ebd. 4, 7, 17.      <sup>7</sup> De clem. 1, 18, 2.

<sup>8</sup> De benef. 3, 18, 2. Ep. 31, 11.      <sup>9</sup> Ep. 31, 11.

<sup>10</sup> De benef. 3, 28. Eadem omnibus principia eademque origo, nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium. Ep. 47, 44. De vit. beat. 24, 3.

<sup>11</sup> De benef. 3, 18 ff. Vgl. Bonhöffer II 98.

<sup>12</sup> De ira 3, 10, 4.      <sup>13</sup> Ebd. 3, 37, 2.      <sup>14</sup> Epr 1, 6.

<sup>15</sup> De ira 3, 32, 1.      <sup>16</sup> De clem. 18. Bonhöffer II 100.

<sup>17</sup> Vgl. De civ. Dei 15, 2 (II 60 f). Gal 4, 1 21 ff.

allgemein der Name „Hausvater“ gebräuchlich wurde. Quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari. Dem Hausvater steht das Recht zu, seinen Knechten zu gebieten; aber es soll ihn härter ankommen, zu herrschen, als dem Sklaven, zu dienen. In der Stellung des Herrn ist das Recht eingeschlossen, unter Umständen strafend vorzugehen. Begründet ist diese Befugnis darin, daß gleichwie die Wohltätigkeit durch Unterstützung nicht dazu beitragen darf, daß ein größeres Gut in Verlust gerät, so auch die Rechtlichkeit nicht gestatten darf, daß jemand einem schwereren Übel verfällt. Es ist also die Pflicht des rechtlich Denkenden, nicht bloß niemand ein Übel zuzufügen, sondern auch von der Sünde abzuhalten oder die Sünde zu bestrafen, damit entweder der Bestrafte gebessert wird oder durch das Exempel andere sich abschrecken lassen. Die häusliche „Verfassung“ muß analog der staatlichen eingerichtet sein, wie ja in der Tat das Haus Teil und Anfang des Staates ist. Über den Umfang der häuslichen Strafgewalt bemerkt unser Autor, die Strafe könne erfolgen durch Worte oder Schläge oder irgend eine andere gerechte Strafart, soweit es die menschliche Gesellschaft einräumt<sup>1</sup>. Der Zweck der Strafe zielt auf den Nutzen des Gezüchtigten ab, damit er sich dem Frieden füge, dem er sich entzogen hatte<sup>2</sup>. Das gesamte Verhalten der Herren gegen ihre Sklaven soll bestimmt werden durch den Geist der christlichen Demut<sup>3</sup> und der christlichen Liebe; im Hause des Gerechten dienen auch diejenigen, die befehlen, jenen, welchen sie zu befehlen scheinen. Denn sie befehlen nicht aus Herrschsucht, sondern aus pflichtmäßiger Obforge, und nicht aus hochmütigem Vorrangsdünkel, sondern in barmherziger Fürsorge<sup>4</sup>. Das Besitzrecht selbst hat der Bischof nicht angetastet, aber er stellt es sich doch wesentlich anders vor als die heidnischen Philosophen; Augustinus statuiert zwischen dem Eigentum an Geld und Gut einerseits und jenem an den Sklaven

<sup>1</sup> Es ist zu beachten, daß die anstößigsten gesetzlichen Bestimmungen beseitigt waren und daß die Sitte wesentlich sich gemildert hatte. Jedenfalls verlangt Augustin, daß die Strafe gerecht sei und im Geiste christlicher Liebe erfolgt, nur die auf Kosten der Gerechtigkeit geübte Schonung wird verurteilt; vgl. Ep. 133, 2 (Migne, P. L. XXXIII 509). Die Apostolischen Konstitutionen weisen den Bischof an, keine Oblationen aus der Hand derer anzunehmen, die ihre Sklaven mißhandeln; 4, 6 (Migne, P. Gr. I 812). Schon die Synode von Elvira verhängte schwere Kirchenbußen in gewissen Fällen des Mißbrauchs der Strafgewalt; c. 5. Hejsele, Konziliengeschichte I<sup>2</sup> 157.

<sup>2</sup> De civ. Dei 19, 16 (II 401 f).

<sup>3</sup> Ebd. 19, 15 (II 401).

<sup>4</sup> Ebd. 19, 14 (II 399). Vgl. Lactant., Div. instit. 5, 16 (Migne, P. L. VI 600): Nam cum omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa condicio, nobis tamen servi non sunt; sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos.

einen prinzipiellen Unterschied, weil der Sklave, kurz gesagt, eine mit unsterblicher Seele ausgestattete Person ist. Non enim christianum oportet sic possidere servum, quomodo equum aut argentum, quamquam fieri possit, ut maiore pretio valeat equus quam servus, et multo magis aliquid aureum vel argenteum. Sed ille servus, si rectius et honestius et ad Deum colendum accommodatius abs te Domino educatur aut regitur quam ab illo potest, qui eum cupit auferre, nescio utrum quisquam dicere audeat, ut vestimentum eum debere contemni<sup>1</sup>.

β) Die Sklaven ihrerseits haben die Pflicht demütigen Gehorsams. Augustin ermahnt sie mit den Worten des Apostels, ihren Herren untertan zu sein und ihnen von Herzen und mit gutem Willen zu dienen<sup>2</sup>. Gegen den Bestand des Verhältnisses dürfen sie sich nicht eigenmächtig auflehnen. Mit gutem Willen sollen sie nach des Apostels Mahnung untertan sein, „damit nämlich, wenn sie von ihren Herren die Freiheit nicht erlangen können<sup>3</sup>, sie selbst ihre Knechtschaft in Freiheit umwandeln, indem sie nicht in heimtückischer Furcht, sondern in treuer Liebe dienen, bis vorübergeht die Ungerechtigkeit und aufgehoben wird jegliche Herrschaft und menschliche Gewalt und Gott ist alles in allem“<sup>4</sup>. Der Gute ist frei, auch wenn er dient. Proinde bonus, etiamsi serviat, liber est; malus autem, etiamsi regnet, servus est, nec unius hominis, sed, quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum<sup>5</sup>. Somit erwartet der Bischof von dem christlichen Sklaven, daß er das Verhältnis der Knechtschaft, soviel an ihm liegt, durch seine sittliche Energie innerlich umwandle und in dasselbe den Geist der christlichen Freiheit hineintrage. Sowenig die Kirche überhaupt, ebensowenig will Augustinus in die äußeren Rechtsverhältnisse eingreifen; vielmehr sucht er die Fessel der Sklaverei (condicionis vinculum)<sup>6</sup> durch die Reform der Gesinnung zu erleichtern und so die allmähliche Umgestaltung der Sklaverei zu

<sup>1</sup> De serm. Dom. in monte 1, 19, 59 (M. XXXIV 1260). Es handelt sich um Erklärung von Ef 6, 29; unter vestimentum versteht Augustin alles, was a nostro iure in ius illius nach der Rechtsordnung übergehen kann. Vgl. dagegen L. 32, D. 50, 17: Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur (Ulpian.).

<sup>2</sup> Eph 6, 5 ff. De civ. Dei 19, 15 (II 401).

<sup>3</sup> Diese Äußerung erinnert an 1 Kor 7, 21: Bist du als Sklave berufen (so fährt der Apostel fort, nachdem er aufgefordert: jeder verbleibe in dem Berufe, in dem er berufen wurde), laß es dich nicht kümmern; aber wenn du auch frei werden kannst, mache höheren Gebrauch (μᾶλλον χρῆσαι), d. h. erhebe dich zur höheren Stufe der wahren geistigen Freiheit; vgl. ebd. 7, 22. Damit ist das Sklavenverhältnis immerhin als etwas Anormales angedeutet; vgl. 1 Tim 6, 1 (ζυγόν).

<sup>4</sup> De civ. Dei 19, 15 (II 401).

<sup>5</sup> Ebd. 4, 3 (I 166).

<sup>6</sup> Ebd. 19, 15 (II 400).

erreichen, an deren Aufhebung bei den unlösbar verknüpften Rechts- und Wirtschaftsverhältnissen zur Zeit nicht zu denken war. Des Bischofs Ideal besteht darin, daß aus dem Sklaven ein treues Familienmitglied werde. Alle diese Bestrebungen und Gedanken kommen in dem bereits zitierten Worte zum Ausdruck: *Ecce non fecit (ecclesia) de servis liberos, sed de malis servis bonos servos. Quantum debent divites Christo, qui illis componit damnum, ut, si fuit ibi servus infidelis, convertat illum Christus et non ei dicat: Dimitte dominum tuum*<sup>1</sup>. Ähnlich hatten sich stoische Philosophen bemüht, die Sklaverei im Prinzip zu überwinden, ohne direkt auf die äußere Abschaffung hinzuwirken<sup>2</sup>.

7) Den zitierten Ausführungen ist zu entnehmen, daß Augustinus die Sklaverei als eine Ungerechtigkeit auffaßt, und fürs zweite, daß er es für berechtigt ansieht, wenn die Sklaven wünschen und in den zulässigen Grenzen danach streben, frei zu werden; er will ja, im Anschluß an Paulus, daß die Sklaven selbst, „wenn sie von ihren Herren die Freiheit nicht erlangen können, (durch freudiges Dienen, *ex animo cum bona voluntate servire*) ihre Knechtschaft in Freiheit umwandeln sollen (*ut scilicet, si non possunt a dominis liberi fieri, suam servitutem ipsi quodam modo liberam faciant*)“. Demnach wird vorausgesetzt, daß dieses Verhältnis als ein anormales erscheint, dessen Beseitigung im einzelnen Fall mit erlaubten Mitteln angestrebt werden darf. Die ganze Auffassung, wie sie von Augustinus in so kluger, taktvoller und echt christlicher Weise vorgetragen wird, entspricht der in der Kirche geübten Praxis. Die Freilassung der Sklaven wurde als gutes Werk gerühmt und gefördert<sup>3</sup>; wie sich die Bischöfe nach dieser Richtung hin bemühten, zeigt die Bitte der karthagischen Synoden an den Kaiser, jenes Recht der Freilassung in der Kirche auf Afrika auszudehnen. Vielfach wurden Sklaven auf Gemeindekosten losgekauft, nur sollten die Sklaven diesen Loskauf nicht als Recht verlangen, *ὅνα μὴ* — so Ignatius — *δοῦλοι εὐροετῶσιν ἐπιθυμίας*<sup>4</sup>, ein Grundsatz, der ungeordneten und revolutionären Bestrebungen den Boden entzieht. Augustinus selbst berichtet von seinen Freunden, die sich mit ihm zu einem gemeinsamen Leben vereinigen wollten, daß sie sich entschlossen, ihren Grundbesitz der Kirche zu übergeben, ihre Sklaven aber nicht etwa zu verkaufen, sondern freizulassen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> En. in Ps. 124, 7 (Migne, P. L. XXXVII 1653).

<sup>2</sup> Bonhöffer II 100.

<sup>3</sup> Const. Ap. 4, 9 (Migne, P. Gr. I 821).

<sup>4</sup> Ad Polyc. 4, 3. Op. patr. ap., herausgeg. von Junf I<sup>2</sup> 290. Vgl. zur ganzen Frage Th. Zahn, Sklaverei und Christentum, in Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche, Erlangen u. Leipzig 1894, 62 ff.

<sup>5</sup> Sermo 356, 3 (Migne, P. L. XXXIX 1576). Ebd. 7 (1577).



d) Über den Ursprung der Sklaverei verbreitet sich der Bischof in bemerkenswerter Darlegung. Während nach der natürlichen Ordnung, führt er aus, so wie Gott den Menschen schuf, der Mensch gebieten soll nicht aus Herrschsucht und Hochmut, sondern aus pflichtmäßiger Obforge<sup>1</sup>, und eine Herrschaft im absoluten Sinne nur über die Tiere zu üben befugt und berufen ist, hat „die Schuld der Sünden“ einen Umschwung verursacht. Denn offenbar ist das Loß der Sklaverei mit Recht dem Sünder aufgelegt worden. Erst in der Geschichte Noes lesen wir von einem Sklaven, der mit dieser Bezeichnung die Sünde seines Sohnes bestrafte (*proinde nusquam scripturarum legimus servum, antequam hoc vocabulo Noe iustus peccatum filii vindicaret; Gn 9, 25*). Diesen Namen führte also die Schuld ein, nicht die Natur. Somit ist die Sünde die erste Ursache der Sklaverei, so daß der Mensch dem Menschen durch die Fessel der Sklaverei unterworfen wird, was nur auf das Gericht Gottes hin geschieht. Wie aber nach jener Ordnung des Friedens (*illo pacis ordine, quo alii aliis subiecti sunt*), d. h. der natürlichen Schöpfungsordnung, der zufolge die einen den andern unterworfen sind, Demut den Dienenden nützt, so schadet Hochmut den Herrschenden. Keiner ist jedoch von Natur aus, wie Gott den Menschen zuerst schuf, Sklave eines Menschen oder der Sünde. Doch auch die als Strafe verhängte Knechtschaft (d. h. nicht bloß die natürlich-vernünftige Unterordnung) wird durch jenes Gesetz geregelt, das befiehlt, die natürliche Ordnung zu wahren, sie zu stören untersagt; denn wenn gegen dieses Gesetz nicht wäre gefehlt worden, so gäbe es nichts durch solche zur Strafe verhängte Knechtschaft zu ahnden; *nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat; quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum*<sup>2</sup>. Im wesentlichen hat sich der Bischof an die Tradition gehalten; allerdings hat er auch hier deren Ideen den Stempel seiner durch Mäßigung und Geistesstiefe auszeichneten Art aufzudrücken gewußt. Insbesondere wurde, so von Justin und Chrysostomus, die Entstehung der Sklaverei mit Gn 9, 25 in Beziehung gebracht, eine Ansicht, die sich Augustinus gleichfalls zu eigen machte. Chrysostomus stellt bezeichnenderweise als Formen der Sklaverei, die infolge der Sünde ins Leben traten, neben die Sklaverei im engeren Sinne die Knechtung des Weibes durch die Herrschaft des Mannes<sup>3</sup> und den durch Nimrod begründeten

<sup>1</sup> Vgl. De Gen. ad lit. 11, 37, 50 (M. XXXIV 450).

<sup>2</sup> De civ. Dei 19, 15 (II 400 f).

<sup>3</sup> Vgl. August, De Gen. ad lit. 11, 37, 50 (M. XXXIV 450).

Despotismus<sup>1</sup>. Die Sündenstrafe der Sklaverei ist durch Christus im Prinzip aufgehoben worden, ohne daß aber das Christentum deshalb unter Verletzung der bestehenden Rechtsverhältnisse die alsbaldige Abschaffung verlangen wollte; von diesem Standpunkt aus wird von Chrysostomus gefordert, sich so wenig als möglich von Sklaven bedienen zu lassen; ähnliche Ideen vertritt Gregor von Nazianz<sup>2</sup>.

Nach der primären Absicht Gottes, so stellt sich Augustinus den Sachverhalt vor, waren alle Menschen frei; für den Fall der Sünde, also nach der sekundären Absicht, sollte die Sklaverei als eine der Strafen über die Menschheit verhängt werden. Da die Menschen sündigten, so trat die zuvor schon festgesetzte Folge ein; der Menschheit wurde das Joch der Sklaverei aufgelegt. Insofern wird auch diese Ordnung eine natürliche genannt, weil der Sünde die Strafe naturgemäß entsprechen muß. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß ohne Sünde alle Menschen schlechthin gleichgestellt wären, daß gar keine Unter- und Überordnungsverhältnisse existierten<sup>3</sup>; vielmehr wird nur betont, daß alle Menschen frei, d. h. dem Joch der Sklaverei, die von der Ungerechtigkeit aufgelegt ist und daraus stammt, nicht unterworfen wären. Ganz in Übereinstimmung mit der sonst festgehaltenen Ansicht erklärt ja der Bischof an der fraglichen Stelle ausdrücklich, daß die Gerechten aus pflichtmäßiger Obforge und in barmherziger Fürsorge gebieten, wie es die natürliche (d. h. die ursprünglich von Gott vorgesehene) Ordnung vorschreibt<sup>4</sup>.

Wie hat sich Augustinus das Verhältnis der Sklaverei zu der naturrechtlichen Kategorie des *ius gentium* gedacht? Der Bischof hat, wie wir sahen, dieses letztere mit dem natürlichen Gesetz, wovon den Heiden die Stimme des Gewissens Zeugnis gibt, identifiziert<sup>5</sup>. Diese Auffassung zusammen mit den Worten: *Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat, quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum*<sup>6</sup>, legt den Schluß nahe, daß unser Autor die Institution insofern dem *ius gentium* in dem angedeuteten Sinne subsumiert, als dem Menschen die Stimme des Gewissens sagt, daß der Sünde Strafe gebührt;

<sup>1</sup> Vgl. August., *De civ. Dei* 16, 4 (II 134). Iren., *C. haer.* 5, 24, 2 (Migne, P. Gr. VII 1187).

<sup>2</sup> Vgl. Zahn, *Sklaverei und Christentum* 293 f.

<sup>3</sup> Durch die bereits zitierten Stellen *De Gen. ad lit.* 8, 23, 44 (Migne, P. L. XXXIV 390); ebd. 11, 37, 50 (450); *Quaest. in Heptat.* 1, 153 (M. XXXIV 589 f) wird die entgegengesetzte Überzeugung evident erwiesen.

<sup>4</sup> *De civ. Dei* 19, 14 15 (II 399).

<sup>5</sup> *C. Faust. Manich.* 19, 2 (M. XL 347 f).

<sup>6</sup> *De civ. Dei* 19, 15 (II 401)).

freilich wird dabei die Erkenntnis vorausgesetzt, daß das Joch der Sklaverei als Strafe der Sünde zu betrachten ist. Ausdrücklich und eingehend hat sich Augustinus mit der Frage nicht befaßt<sup>1</sup>, wie denn überhaupt bei seiner Naturrechtslehre das ethische Moment stark prävaliert gegenüber dem juristischen.

5. Die sozialen Bestrebungen der Kirche hat der Bischof selbst in zusammenfassender Weise zur Darstellung gebracht. Die betreffenden Ausführungen sind für die eigene Denkweise Augustins charakteristisch; sie bekunden den Geist, der ihn selbst geleitet hat. Du machst die Frauen den Männern unterwürfig nicht zur Befriedigung der Lust, sondern zur Fortpflanzung des Lebens und zur häuslichen Gemeinschaft (*ad rei familiaris societatem*) in keuschem und treuem Gehorsam. Du gibst den Männern den Vorrang in der Ehe, nicht um des schwächeren Geschlechtes zu spotten, sondern nach den Gesetzen aufrichtiger Liebe. Du ordnest die Kinder den Eltern unter durch eine gewisse freie Knechtschaft (*libera quadam servitute*), du setzt die Eltern über die Kinder in frommer Herrschaft (*pia dominatione*). . . . Um jede Beziehung, die aus der Abstammung oder Ehe hervorgeht, schlingst du unter Wahrung der Pflichten, die Natur oder Vereinbarung auferlegt, ein Band gegenseitiger Liebe (*servatis naturae voluntatisque nexibus mutua caritate constringis*). Du lehrst die Sklaven, daß sie ihren Herren anhängen nicht sowohl unter dem Druck des rechtlichen Zwanges als aus Freude an der Pflichterfüllung (*non tam condicionis necessitate quam officii delectatione*). Du machst die Herren durch den Gedanken an Gott, den höchsten und gemeinsamen Herrn, mild gesinnt gegen die Sklaven, mehr zur Fürsorge als zur Strenge geneigt (*ad consulendum quam coercendum propensiores*). Du verbindest die Bürger mit den Bürgern, die Völker mit den Völkern, ja die Menschen überhaupt durch die Erinnerung an die Stammeltern nicht bloß mit dem Bande der Genossenschaft, sondern auch einer Art Brüderlichkeit<sup>2</sup>. Du lehrst die Könige, daß sie für die Völker sorgen, du mahnst die Völker, sich den Königen zu unterwerfen. Du erteilst gewissenhafte Anleitung, wem man Liebe, wem Ehrfurcht schuldig ist, wem Furcht, wem Mahnung, Aufmunterung, wem Zucht, wem Tadel oder Strafe, indem du zeigst, daß man zwar nicht allen alles schuldig ist, aber allen Liebe, niemand Unrecht (*ostendens quemadmodum et non omnibus omnia et*

<sup>1</sup> Vgl. L. 4, § 1, D. 1, 5: *Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur. Cdd. § 2: Servi ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere ac per hoc servare nec occidere solent. Dieselbe Erklärung gibt Augustinus De civ. Dei 19, 15 (II 400).*

<sup>2</sup> *Tu cives civibus, gentes gentibus et prorsus homines primorum parentum recordatione non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis.*

omnibus caritas et nulli debeatur iniuria). Diese menschliche Liebe wird durch die göttliche zur höchsten Vollendung erhoben<sup>1</sup>.

Dieser großartige Überblick, den Augustinus bietet, bestätigt den Eindruck der bisherigen Untersuchung, daß er für das soziale Moment in den Erscheinungen des menschlichen Lebens ein besonderes Interesse, einen besonders klaren Blick und ein ausnehmendes Verständnis besitzt. Damit steht in Einklang, wenn er die christliche Jugend auffordert: *Illa instituta hominum, quae ad societatem conviventium valent, pro ipsa huius vitae necessitate non neglegant*<sup>2</sup>.

## § 21. Die wirtschaftliche Ordnung.

I. Moderne Vertreter der nationalökonomischen Wissenschaft betrachten die wirtschaftlichen Fragen unter völligem Ausschluß ethischer Erwägungen und Ideen. Diese realistische Richtung statuiert ein Grundprinzip und ein letztes Ziel rein wirtschaftlichen Charakters und sucht konsequent lediglich nationalökonomische Gesichtspunkte geltend zu machen. Die Anhänger dieser Methode und Auffassung behandeln auch die sozialen Fragen ohne Beziehung der Ethik; es wird darauf hingewiesen, daß es für die wissenschaftliche Lösung dieser Probleme, etwa der Arbeiterfrage, gleichgültig sei, ob der Arbeitgeber aus Humanität oder religiöser Gesinnung oder auf Grund eines gewissen feineren Egoismus, indem er durch Erfüllung der sozialen Pflicht zugleich das eigene Interesse am besten zu fördern glaubt, diejenigen Maßnahmen ergreift, die erforderlich sind, um ein geordnetes und ersprißliches Zusammenwirken der verschiedenen Klassen zu erreichen. Es wäre ungerecht, der realistischen Richtung ohne weiteres Mißachtung der Ethik vorwerfen zu wollen; dagegen wird nicht zu leugnen sein, daß, je nachdem das Ziel der Nationalökonomie bestimmt und dann das aufgestellte Prinzip ohne jegliche Rücksicht auf ethische Forderungen konsequent durchgeführt wird, sich leicht Konflikte ergeben können zwischen nationalökonomischen Aufstellungen und sittlichen Ideen, es müßte denn sein, daß man sich völlig auf die Untersuchung dessen beschränkt, was ist, und gänzlich darauf verzichtet, ein Urteil darüber abzugeben. Die dieser gegenüberstehende ethische Richtung geht von der wohlbegründeten Überzeugung aus, daß, da der wirtschaftende Mensch und der Mensch als sittliches Wesen nur künstlich geschieden werden können und da die letzten und höchsten Ziele die Nationalökonomie sich nicht selbst zu stellen vermag, eine durchgängige Scheidung zwischen beiden Gebieten untunlich erscheint; wirtschaftliche Bemühungen und sittliches Streben dürfen nicht als ganz disparate

<sup>1</sup> De mor. eccl. 1, 30, 63 f (Migne, P. L. XXXII 1336 f).

<sup>2</sup> De doctr. christ. 2, 39, 58 (M. XXXIV 62).

Dinge behandelt werden, da sie in demselben menschlichen Wesen wurzeln und da jene ersteren doch schließlich durch die Ethik ihr letztes Ziel empfangen müssen; beide, wirtschaftliches Bemühen und sittliches Streben, müssen in Harmonie bleiben, eine Auffassung, die schon klassisch-hellenischer Denkweise als ganz selbstverständlich erschien.

II. Der hl. Augustinus betrachtet das gesamte wirtschaftliche Leben, wie nicht anders zu erwarten, vom ethisch-religiösen Gesichtspunkt aus. Der Bischof legt sich stets die Frage vor, wie lassen sich die äußeren Güter und Beziehungen einfügen in das Christenleben, so daß diese Güter dem Menschen einerseits das sind, was sie ihm sein können und sollen, nämlich Erleichterung und Stütze, andererseits aber seinem eigentlichen Berufe, ein Mitglied der *civitas coelestis* zu werden, nicht hinderlich, sondern förderlich werden. Das Haus der Menschen, die aus dem Glauben leben, so legt Augustinus dar, erwartet die ewigen Güter, die für die Zukunft verheißen sind, und bedient sich als in der Fremde pilgernd der irdischen und zeitlichen Dinge, nicht um sich davon gefangen nehmen und vom Streben nach Gott abhalten zu lassen, sondern um darin eine Stütze zu haben, die Lasten des ertötelichen Leibes, der die Seele beschwert (Weisß 9, 15), leichter zu ertragen und sie nicht noch zu vermehren. Darum ist der Gebrauch der für dieses Leben notwendigen Dinge für beiderlei Häuser (für die *civitas coelestis* wie für das Haus der Menschen, die nicht aus dem Glauben leben und den irdischen Frieden in den Dingen und Gütern dieses zeitlichen Lebens suchen) gemeinsam; das Endziel des Gebrauches aber ist für jedes ein eigenes und sehr verschiedenes<sup>1</sup>. Die Christen dürfen und sollen also diese irdischen Güter gebrauchen und sie sich erwerben und zu nütze machen; aber die Erwerbung oder der Gebrauch ist nicht Selbstzweck für den gläubigen Christen, vielmehr Mittel zu einem weit erhabeneren, höheren Zweck. Wie wenig Augustinus jedoch in diesen Dingen engherzig ist und wie sehr er Ernst macht mit dem vom Apostel ausgesprochenen Grundsatz: Alles ist euer, ihr aber seid Christi (1 Kor 3, 22 f), zeigen die bereits zitierten Ausführungen, die es dem Christen nahelegen, all den Kulturgütern und Verkehrsmitteln

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 17 (II 402 f): *Terrenis rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur, quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod aggravat animam. Idcirco rerum vitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus communis est usus, sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. De doctr. christ. 1, 3, 3 f (M. XXXIV 20 f): *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem quod in usum venerit ad id, quod amas, obtinendum referre, si tamen amandum est. Die Dinge, die wir nur gebrauchen sollen, haben den Zweck, uns zu stützen im Streben nach der Seligkeit; wir dürfen nicht wegen der Reize der Fahrt das Ziel preisgeben und vergessen.**

der menschlichen Gesellschaft, sei es, daß sie der Notwendigkeit oder der Rücksicht auf die Bequemlichkeit ihre Entstehung verdanken, seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, so dem Gewicht-, Maß-, Geldwesen; *commoda et necessaria hominibus instituta . . . , haec tota pars humanorum institutorum, quae ad usum vitae necessarium proficiunt, nequaquam est fugienda christiano, immo etiam quantum satis est, intuenda memoriaque retinenda*<sup>1</sup>. Auf der dargelegten Grundlage hat unser Autor seine Ansichten über wirtschaftliche Fragen, über Reichtum und Luxus sowie über das gesamte Erwerbsleben entwickelt.

1. Der Reichtum, den Augustinus als *amplissimae facultates* definiert oder umschreibt und den er mitunter auch im Gegensatz zum Reichtum im übertragenen Sinne<sup>2</sup> *vulgares divitiae* nennt<sup>3</sup>, wird nicht nur, wie wir sahen, gegen irrige Vorstellungen in Schutz genommen, sondern auch oftmals ausdrücklich und direkt als Gut bezeichnet, menngleich die Tugend oder vielmehr die Quelle der Tugend, Gott, für Augustinus das Gut schlechthin bedeutet und nur dieses Gut nach seiner Überzeugung wahrhaft glücklich zu machen im stande ist<sup>4</sup>. *Bona, quae non sunt nisi in bonis: pietas, fides, iustitia, castitas, caritas. . . Bona, quae sunt communia bonis et malis: pecunia, honor, huius saeculi potestas, administratio, salus ipsa corporis. Et haec bona sunt, sed bonos quaerunt*<sup>5</sup>. *Ipsae divitiae*, wird speziell vom Reichtum bemerkt, *bonae sunt*, ähnlich wie Brot, Getreide, Licht. . . Diese Güter können im Besitz von Guten und Schlechten sein; der Reichtum an sich macht seinen Inhaber nicht gut<sup>6</sup>. Vor allem erkennt der Bischof im Reichtum ein Gut vom Gesichtspunkt des gewissenhaften Gebrauches aus<sup>7</sup>. Interessant ist die Art und Weise, wie der Bischof Besitz und Reichtum in die Zahl der Güter einzureihen und ihnen den Charakter eines Gutes zu wahren weiß, obwohl sie nicht den hohen und höchsten Gütern beizuzählen sind. Wenn Gold und Silber nur den Bösen gegeben würden, müßte man sie mit Recht als etwas Schlimmes betrachten, wenn nur Guten, als ein großes Gut; und umgekehrt, fehlte es nur den Bösen, so erschiene die Armut als große Strafe; wenn nur den Guten, so würde die Armut als höchstes Glück erscheinen; die Tatsache, daß

<sup>1</sup> De doct. christ. 2, 25, 38 ff (Migne, P. L. XXXIV 54 ff).

<sup>2</sup> Reich nennen wir die Weisen, die Guten . . . , arm aber nennen wir die Geizigen, die immer voll Bier und darben sind. De civ. Dei 7, 12 (I 320).

<sup>3</sup> Sermo 14, 1, 2 (M. XXXVIII 112).

<sup>4</sup> Ep. 155, 3, 9 (M. XXXIII 670). Sermo 61, 3, 3 (M. XXXVIII 410).

<sup>5</sup> Sermo 311, 12, 11 (M. XXXVIII 1418). De lib. arb. 1, 15, 53 (M. XXXII 1239).

<sup>6</sup> Sermo 61, 2, 2 (M. XXXVIII 409 f).

<sup>7</sup> Sermo 50, 5, 7 (M. XXXVIII 329). De lib. arb. 1, 15, 33 (M. XXXII 1239). Ep. 157, 4, 39 (M. XXXIII 692) (religiose).

auch die Guten Geld haben, lehrt, daß man davon einen guten Gebrauch machen kann, und umgekehrt die Tatsache, daß böse Menschen solches haben, daß die Guten nicht durch das Geld gut sind. Die Armut bedeutet nicht soviel als Unglück, es gibt Arme, die glücklich sind; die Armut ist aber auch nicht gleichbedeutend mit Glück, denn manche Arme sind elend; ita ergo aurum et argentum distribuit hominibus conditor rerum et administrator Deus, ut ipsum per se natura et genere suo bonum sit, quamvis non summum et magnum bonum, et pro gradu suo ordinis laudabilem conditorem universitatis ostendat; copia vero eius non extollat bonos, nec elidat inopia, malos autem et cum offertur, excaecet, et cum aufertur, excruciet<sup>1</sup>.

Es entspricht diesen gemäßigten Ansichten, wenn Augustinus den Luxus durchaus nicht schlechtlin verwirft. Freilich ist es schon im eigenen Interesse der Reichen zu beklagen, daß sie an ein weiches Leben gewöhnt sind (utantur divites consuetudine infirmitatis suae); sie ahnen nicht, wie gut dem Armen, den hungert, die einfache Speise mundet; saturitas aequalis est, possessio una est, quo ambo volunt pervenire, sed ille per compendium, ille per circuitum<sup>2</sup>. Gleichwohl ist der Bischof zu Konzessionen geneigt, wenn sie nur der dringendsten Not des Armen zu Hilfe kommen. Bediene dich des Überflusses, gib den Armen das Nötige, bediene dich des Kostbaren, gib dem Armen das Geringe<sup>3</sup>. Solche Gabe mache ja freilich nicht den Zehnten aus, wie ihn das Alte Testament vorschreibt, während man doch im Neuen Testament größere Vollkommenheit erwarten sollte; et tamen non reprehendo, vel hoc fac; videte, quid faciatis, de quanto faciatis . . ., quid misericordiae impendatis, quid luxuriae reservetis<sup>4</sup>. Aber nicht nur werden dem zulässigen Verbräuche der Reichen keine zu engen Schranken gezogen, der Bischof weiß ebenso unbefangen und mit demselben Geiste der Mäßigung die Einrichtungen zu würdigen, die nicht gerade der Förderung notwendiger Lebenszwecke dienen; er zählt unter den bewundernswerten Werken der Kultur Einrichtungen auf, die wie die Wunder der Baukunst (variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula) der Verschönerung des Lebens dienen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Sermo 50, 3, 5; 5, 7 (M. XXXVIII 327 ff). En. in Ps. 62, 14 (M. XXXVI 755 f). Sermo 311, 11, 11 (M. XXXVIII 1417 f). De civ. Dei 1, 8 (I 14): Gott zeigt vielfach bei Verteilung dieser Dinge deutlich die Weisheit seines Handelns, wenn er dieselbe auch oftmals aus weisen Gründen verbirgt.

<sup>2</sup> Sermo 61, 11, 12 (M. XXXVIII 414). <sup>3</sup> Eb.

<sup>4</sup> Sermo 85, 4, 5 (M. XXXVIII 522); vgl. Quaest. ev. 2, 34 (M. XXXV 1349).

<sup>5</sup> De quant. an. 33, 72 (M. XXXII 1074 f). Vgl. De doctr. christ. 2, 25, 38 ff (M. XXXIV 54 f).

2. Was das Erwerbsleben betrifft, so wurden die Ideen des hl. Augustinus über die Arbeit bereits dargelegt. Im allgemeinen ist zunächst hervorzuheben, daß unser Autor auch hier keineswegs engherzig das Maß des Erwerbs auf die Erlangung des nötigen Unterhaltes beschränken will. Dies geht schon daraus hervor, daß er den Reichen einräumt, sie mögen behalten, was für sie genügt, ja sie mögen mehr behalten, nur sollten sie der Armen nicht ganz vergessen<sup>1</sup>, sowie aus der Feststellung des Grundsatzes, daß wir von Gott den notwendigen Unterhalt ersehen sollen, nicht wegen seiner selbst, sondern wegen der Wohlfahrt des Leibes und der standesgemäßen Lebenshaltung des Menschen (*propter congruentem habitum personae hominis*), auf daß er nämlich zu den Reichen sich nicht in Widerspruch setzt, mit denen er pflicht- und standesgemäß leben muß (*quo habitu non sit inconveniens eis, cum quibus honeste officioseque vivendum est*<sup>2</sup>); selbstverständlich ist dabei vorausgesetzt, daß der einzelne, soviel in seinen Kräften steht, durch Arbeit sich den standesgemäßen Unterhalt zu erwerben sucht<sup>3</sup>. Da dieser Begriff einen weiten Spielraum gestattet, so wäre es unrichtig, zu sagen, Augustinus schränke das Erwerbsleben auf das Existenzminimum ein.

Die einzelnen Erwerbarten weiß der Bischof gleichfalls unbefangen zu würdigen.

a) Von den berechtigten Erwerbzweigen schließt Augustinus der Tradition folgend das Zinsnehmen von vornherein aus, ein Standpunkt, den ja auch die meisten griechischen und römischen Schriftsteller eingenommen haben. Es ist indessen bezeichnend, daß er bei der sachlichen Begründung des Zinsverbotes nicht wie Basilus<sup>4</sup>, Gregor von Nyssa<sup>5</sup>, Chrysostomus<sup>6</sup> und Ambrosius<sup>7</sup> auf die Unfruchtbarkeit des Geldes, sondern lediglich auf die im Zinsnehmen liegende Unmenschlichkeit gegen die Armen hinweist; er beruft sich, um die Verwerflichkeit zu erhärten, in herkömmlicher Weise auf Ps 14, 5<sup>8</sup>. Das Zinsnehmen wird schlechthin als *ars nequitiae* erklärt; die Entschuldigung: *Non habeo aliud, unde vivam*, läßt der Bischof nicht gelten, da dieser Erwerb mit Gottes Gebot im Widerspruch steht und darum

<sup>1</sup> Sermo 85, 4, 5 (Migne, P. L. XXXVIII 522).

<sup>2</sup> Ep. 130, 6, 12 (M. XXXIII 498 f.).

<sup>3</sup> *Et haec omnia apponuntur nobis sive per manus operantibus, sive infirmitate corporis impeditis, sive ipsius militiae tali occupatione districtis, ut nihil aliud agere valeamus. De op. monach. 26, 35 (M. XL 574).*

<sup>4</sup> Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur 92.

<sup>5</sup> Ebd. 108. <sup>6</sup> In Matth. hom. 56, 6 (Migne, P. Gr. LVIII 558).

<sup>7</sup> Schilling a. a. O. 137.

<sup>8</sup> En. in Ps. 123, 6 (Migne, P. L. XXXVII 1692).



an sich unsittlich ist<sup>1</sup>. Der Laie kann sich deshalb nicht darauf berufen, daß Geistliche dasfelbe tun<sup>2</sup>; als Form der avaritia schließt das Zinsnehmen von der Seligkeit aus (unter Berufung auf 1 Kor 6, 10)<sup>3</sup>. Quid dicam de usuris, quas etiam leges et iudices reddi iubent? An crudelior est, qui subtrahit aliquid vel eripit diviti, quam qui trucidat pauperem fenore? Haec atque huiusmodi male utique possidentur, et vellem restituerentur, sed non est, quo iudice repetantur<sup>4</sup>. In der That konnte das Zinsnehmen angesichts der damaligen Zeitverhältnisse vielfach nicht anders denn als Unmenschlichkeit erscheinen, zumal wenn der Arme auch noch hohe Zinsen zu bezahlen hatte; bei den naturalwirtschaftlichen Zuständen, wozu die Entwicklung wieder geführt, mußte das Verbrauchsdarlehen vorherrschen, und die Notwendigkeit, sich die Lebensmittel zu verschaffen, und die häufige Unmöglichkeit, den Unterhalt durch ehrliche Arbeit zu verdienen, drängte den armen Mann, der nicht Betteln wollte und Arbeit nicht finden konnte, häufig dazu, durch Darlehen sich in den Besitz des nötigen Geldes zu setzen. Darum mahnt ja Augustinus, wie wir sahen, die wohlhabenderen Kreise eindringlich, bereitwillig dem darum Nachsuchenden, der dessen würdig ist, ein Darlehen zu gewähren und sich nicht etwa auf das Almosengeben zu beschränken<sup>5</sup>; ein Beweis zugleich, daß der Bischof von größter Hochachtung gegen die Persönlichkeit eines jeden Menschen erfüllt war.

Wie das Zinsnehmen verwirft Augustinus gleicherweise, was sich von selbst versteht, alle andern an sich unsittlichen Erwerbszweige. Non habeo aliud, unde vivam; hoc mihi et leno diceret, emens puellas ad prostitutionem; außerdem erwähnt er noch verschiedene weitere unmoralische Betätigungen (die des effractor, latro usw.) und meint: Quasi non hoc ipsum in illis maxime puniendum est, quia artem nequitiae delegerunt, unde vitam transigant, et inde se volunt pascere, unde offendant eum, a quo omnes pascuntur<sup>6</sup>. Dieses ernste und entschiedene Auftreten gegen allen unsittlichen Gelderwerb erscheint um so rühmlicher,

<sup>1</sup> Ebd. En. in Ps. 36, sermo 3, 6 (M. XXXVI 386).

<sup>2</sup> En. in Ps. 128, 6 (M. XXXVII 1692). Eine Synode von Hippo 393 z. B. verhängt gegen solche Geistliche strenge Strafen; vgl. J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907, 175 ff.

<sup>3</sup> En. in Ps. 128, 6 (M. XXXVII 1692). De bapt. c. Donat. 4, 9, 12 (M. XLIII 162).

<sup>4</sup> Ep. 153, 6, 25 (M. XXXIII 665).

<sup>5</sup> De serm. Dom. in monte 1, 20, 67 f (M. XXXIV 1264).

<sup>6</sup> En. in Ps. 126, 6 (M. XXXVII 1692). Durch Almosen wird an dem sündhaften Charakter des Erwerbs nichts geändert; solches Almosen ist verwerflich. Sermo 113, 2, 2 (M. XXXVIII 649).

wenn man sich die Mittel und Wege vergegenwärtigt, deren sich die Reichen und Besizenden vielfach zu bedienen pflegten. Einen Einblick in dieses Treiben gewähren verschiedene Stellen in den Rechtsbüchern, die alle Verschönigungsversuche, als wären die sittlichen Zustände so schlimm nicht gewesen, zu Schanden machen. Sed et pensiones, liest man beispielsweise in den Digesten, quae ex locationibus praediorum urbanorum perceptae sunt, venient, licet a lupanario perceptae sint; nam et in multorum honestorum virorum praediis lupanaria exercentur<sup>1</sup>. Wer Geld hatte, wucherte; der Wohnungswucher stand besonders in Blüte; selbst die schmutzigste Art des Erwerbs schien unverächtlich; man bediente sich dazu der Pächter, Freigelassenen und Sklaven, einer der Gründe, weshalb in der Kaiserzeit die gewerbliche Tätigkeit zum großen Teil in den Händen von Sklaven und Freigelassenen ist, durch die die Kapitalien der Reichen so eine neue Verwendung fanden<sup>2</sup>. Das Christentum hat zwar „dem Strom der menschlichen Bosheit“, um mit Augustinus zu reden, mächtig entgegengewirkt und die schönsten Blüten freiwilliger Armut, der Enthaltbarkeit, des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, Eintracht und wahren Frömmigkeit hervorgebracht; aber von durchgreifendem Erfolg konnte schon darum nicht die Rede sein, da noch viel heidnisches Denken und Fühlen bis in die höchsten Kreise hinein vorhanden war<sup>3</sup>.

b) Als erlaubte Erwerbarten betrachtet Augustinus insbesondere Ackerbau, Gewerbe und Handel.

a) Auch innerhalb der erlaubten Berufsarten, die dem Erwerbe dienen, hat man sich selbstverständlich an Gottes Gebote zu halten und jegliche Ungerechtigkeit zu meiden. So einleuchtend dieser Grundsatz an sich ist, in der öffentlichen Moral, die den Verkehr beherrschte, war er nicht zur Geltung gekommen. Der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts lebende römische Rechtsgelehrte Paulus hatte der römischen Denkweise, wonach die Festsetzung des Preises ganz dem freien Belieben anheimgestellt war, den klassischen Ausdruck verliehen: Bei Kauf und Verkauf hat jeder das natürliche Recht, einen Gegenstand, der tatsächlich mehr wert ist, um einen geringen Preis zu kaufen und einen Gegenstand, der weniger wert ist, für einen hohen Preis zu verkaufen, und jeder kann den andern übervorteilen; und Pomponius lehrte ein Jahrhundert zuvor, bei Kauf und Verkauf sei es den Vertragsschließenden naturgemäß gestattet, danach zu streben, einander zu übervorteilen. Beide Sätze haben in den Digesten Aufnahme gefunden<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> L. 27, § 1, D. 5, 3.

<sup>2</sup> Marquardt, Das Privatleben der Römer I 165 f.

<sup>3</sup> Vgl. Ep. 138, 3, 17 (Migne, P. L. XXXIII 533). Ebd. 2, 14 (531).

<sup>4</sup> L. 16, § 4, D. 4, 4. L. 22, § 3, D. 19, 2.

Diesem natürlichen Rechte des „*invicem circumscribere*“, ein Grundsatz, den z. B. der Stoiker Diogenes insofern rechtfertigte, als er zu beweisen suchte, der Verkäufer müsse die Fehler einer Ware nur angeben, soweit das bürgerliche Gesetz dies verlange<sup>1</sup>, diesem angeblichen Rechte gegenüber vertritt Augustinus das Ideal des „gerechten Preises“. „Ich kenne einen Mann“, so erzählt der Bischof, „dem eine Handschrift zum Verkauf angeboten wurde, und der, als er sah, daß der Verkäufer ihren Wert nicht kannte, dem Mann den gerechten Preis gab, obgleich dieser ihn nicht erwartete.“<sup>2</sup> Bei jeder Ungerechtigkeit, deren man sich schuldig gemacht, hat man zu restituieren, auch wenn sie vom Gesetz nicht getroffen wird<sup>3</sup>.

β) Alle die Beschäftigungen, die durch das tägliche Leben erfordert sind und die in der *necessitas et indigentia* ihre Wurzel haben, wie *arare, seminaré, novellare, navigare*, sind ehrbare Arbeiten (*opera honesta*)<sup>4</sup>. Unter den einzelnen erlaubten Erwerbarten gibt Augustinus, so haben wir gesehen, der körperlichen Arbeit, dem Landbau und Handwerk, den Vorzug vor dem Gewerbe der *negotiatores vel procuratores vel conductores*. Der Bischof bringt einen ähnlichen Grund vor wie Plato<sup>5</sup>; dieser fordert, daß der Erwerb vor allem darin gesucht wird, „was der Landbau hergibt und erzeugt“, weil so der Erwerbende nicht genötigt ist, das zu vernachlässigen, weshalb man Erwerb sucht, nämlich Seele und Leib<sup>6</sup>. *Aliud est, so Augustinus, corpore laborare animo libero, sicut opifex, si non sit fraudulentus et avarus et privatae rei avidus, aliud autem ipsum animum occupare curis colligendae sine corporis labore pecuniae*<sup>7</sup>. Während aber Plato nicht nur von Handel und Geldgeschäft, sondern auch

<sup>1</sup> Carneades hatte, um die Stoa wirksam zu bekämpfen, darauf hingewiesen, Weisheit und Moralität seien unvereinbar; wer moralisch handle, handle seinem Vorteil zuwider, sei folglich unweise; der Weise müsse, um seinen Vorteil zu wahren, die moralischen Gebote ignorieren. Wer ein Haus verkaufen will und dessen Fehler dabei verschweigt, ist klug, aber nicht gut, wer die Fehler angibt, gut, aber töricht. Cicero, *De rep.* 3, 29 ff. Die der Stoa so bereiteten Schwierigkeiten sucht Diogenes in der angegebenen Weise zu lösen. Antipater dagegen verlangt die gewissenhafte Angabe der Fehler, da der Mensch die sittliche Bestimmung habe, dem Nächsten zu dienen. *De off.* 3, 51 ff; 3, 91. Bonhöffer II 241.

<sup>2</sup> *De Trin.* 13, 3, 6 (M. XLII 1018).

<sup>3</sup> *Ep.* 153, 6, 24 f (M. XXXIII 664 f). *Sermo* 113, 3, 3 (M. XXXVIII 649).

<sup>4</sup> *En. in Ps.* 83, 8 (M. XXXVII 1062). <sup>5</sup> *Leg.* 5, 743.

<sup>6</sup> Auch Augustinus will die Wohlfahrt des Leibes keineswegs vernachlässigt wissen. *Incolunitas in ipsa vita ac salute atque integritate animi et corporis constituta est*. Wegen der Wohlfahrt des Leibes und der standesgemäßen Lebenshaltung darf man die *sufficientia rerum necessariarum* im oben angegebenen Sinn von Gott ersehen. *Ep.* 130, 6, 12 f (M. XXXIII 498 f).

<sup>7</sup> *De op. monach.* 15, 16 (M. XL 561).

vom Handwerk schwere Nachteile für das physische und sittliche Wohl befürchtet<sup>1</sup>, und während Cicero nicht nur das Gewerbe aller Lohnarbeiter, sondern das Handwerk überhaupt zu den gemeinen Geschäften rechnet<sup>2</sup>, hat Augustinus, wie gezeigt wurde, das Gewerbe hochgeschätzt und dessen eifrigen Betrieb auch für die Klöster empfohlen und verlangt; daselbst trugen in der That sogar die Ungehörigen vornehmer Stände kein Bedenken, an diesen Arbeiten sich zu beteiligen<sup>3</sup>. Landbau und Gewerbe blühten auf den klösterlichen Niederlassungen in einem Grade, daß z. B. die syrischen Mönche, wenn die Not es erheischte, geradezu in großem Maßstabe helfend eingreifen konnten<sup>4</sup>.

Neben den vielen Künsten der Handfertigkeit (*tot artes opificum*) nennt Augustinus unter den *magna et omnino humana*, unter den wahrhaft des Menschen würdigen Kulturarbeiten sogleich in erster Linie die Bebauung der Äcker (*agrorum cultus*)<sup>5</sup>. Diese Arbeit ward schon den ersten Menschen im Paradiese als Aufgabe zugewiesen; der Mensch sollte den Garten bebauen und bewahren. Die Arbeit war damals nicht Plage, sondern eine Freude (*exhilaratio voluntatis*), da das, was Gott erschaffen, unter Mitwirkung der menschlichen Arbeit fröhlicher und fruchtbarer gedieh (*cum ea, quae Deus creaverat, humani operis adiutorio laetius feraciusque provenirent*), als wenn es nur Gabe des Schöpfers gewesen wäre. Doch erwuchs so auch reicheres Lob für den Schöpfer, welcher der im tierischen Leib wohnenden Seele Verständnis und Befähigung zur Arbeit verliehen (*rationem operandi ac facultatem*) nach dem Maß des vollenden Geistes, nicht nach dem zwingenden Bedürfnis des Leibes. Die Bebauung des Ackerz, die älteste Kultur, ließ gerade in der geschilderten Form des Paradieses neben dem körperlichen Zweck das ästhetische und geistige Element der Arbeit, sowie die Beziehung allen irdischen Segens auf Gott klarer erkennen; die Arbeit war wie voll Freude, so reich an Lehren<sup>6</sup>. Im wesentlichen gilt aber auch jetzt noch Ähnliches; wo gibt es ein größeres und wunderbareres Schauspiel, oder wo kann sich der Menscheng Geist mehr mit der Natur unterhalten, als wenn er ihr beim Säen, beim Bepflanzen der Furchen . . . jede Kraft des Samens gleichsam ablauscht? wenn der denkende Geist forscht, was die unsichtbare, innere Macht der typischen Verhältnisse, was die äußere Pflege vermag, wenn er in dieser Beobachtung zugleich er-

<sup>1</sup> Pöhlmann, Gesch. des antiken Kommunismus und Sozialismus I 218.

<sup>2</sup> Cbb. II 488.

<sup>3</sup> De op. monach. 25, 33 (Migne, P. L. XL 573).

<sup>4</sup> De mor. eccl. 1, 31, 67 (M. XXXII 1339) (*non opus est plura de re notissima dicere*).

<sup>5</sup> De quant. an. 33, 72 (M. XXXII 1074 f).

<sup>6</sup> De Gen. ad lit. 8, 8, 15 (M. XXXIV 379).

kennt, daß weder der Pflanzende noch der Begießende etwas bedeutet, sondern nur Gott, der das Gedeihen gibt? So bietet die Natur dem Menschen Nahrung, Schönheit, Erkenntnis; so bereichert der Mensch die Natur durch intelligente Pflege und hebt sich selbst über sie zum gemeinsamen Schöpfer empor<sup>1</sup>. Augustinus versteht es auch hier wieder, irdischen Zweck und höhere Ziele in bewundernswerter Weise und Sprache harmonisch miteinander zu verbinden; die Beziehung auf den höheren Zweck schließt den niederen nicht aus, sondern bringt diesen erst zur schönsten Entfaltung und zur vollen Geltung; ästhetischer Genuß, technischer Fortschritt, Ergiebigkeit des Bodens, all das wird als berechtigtes Ziel des Menschengemüthes anerkannt; seine ganze Intelligenz und Energie wird zur Förderung der Kultur aufgerufen; aber darob darf die Welt des höheren Strebens nicht vergessen werden, die zu der irdischen Sphäre in Beziehung gesetzt keine Störung und keinen Mißklang hineinträgt, sondern nur deren Ergänzung und Vollendung bedeutet.

Ackerbau und Handwerk, überhaupt der körperlichen Arbeit gebührt, wie die oben zitierte Stelle zeigt, der Vorzug deshalb, weil dabei der Geist nicht ganz und gar in Anspruch genommen wird<sup>2</sup>; dies letztere ist leicht der Fall bei der Handelstätigkeit; hier besteht nämlich, dies will der Bischof sagen, die Gefahr, daß das Streben nach Gewinn die ganze Seele und ihre Energie ausschließlich beschäftigt.

Allein Augustinus geht nicht so weit, den Handel zu verwerfen<sup>3</sup>. Das ist allerdings nicht zu leugnen, daß er dem Handel mit einem gewissen Mißtrauen begegnet, wenn auch nicht mit dem ausgesprochenen Mißtrauen verschiedener kirchlicher Schriftsteller vor ihm. Verfolgt man die Geschichte des antiken Handels und zieht man die Grundsätze in Betracht, die besonders für den rücksichtslosen Römer maßgebend waren, so ist Augustins Mißtrauen nicht mehr auffallend. Gleichwohl hat sich der Bischof zu einem Standpunkt durchgerungen, wogegen ein vernünftiger Einwand nicht zu erheben ist.

Der Vorgang bei Kauf und Verkauf überhaupt wird dahin angegeben: Das (nummos) et accipis (panem etc.); aliquid amittis, aliquid acquiris, hoc est emere<sup>4</sup>. Das Bemühen des Kaufmanns, billig zu kaufen, teuer zu verkaufen (vili vultis emere et caro vendere), wird nur dann als unerlaubt bezeichnet, wenn man über den gerechten Preis in egoistischer Interessenverfolgung hinausgeht<sup>5</sup>. Dagegen kann es nicht verwehrt sein,

<sup>1</sup> Ebd. 8, 8, 16 (M. XXXIV 379).

<sup>2</sup> Als freie Betätigungen nennt der Bischof De Gen. ad lit. 8, 9, 17 (M. XXXIV 380) neben dem Ausdruck der Gedanken, dem Lehren und Lernen auch die Bebauung des Ackers.

<sup>3</sup> Über die Ansichten Ciceros und Epiktets siehe oben S. 227 f.

<sup>4</sup> Sermo 167, 2, 3 (M. XXXVIII 910). <sup>5</sup> De Trin. 13, 3, 6 (M. XLII 1017 f).

wieder zu verkaufen, was man ehrlich erworben; quae honeste emuntur, non illicite venduntur; solches ist nicht gegen die Gerechtigkeit<sup>1</sup>. Näheren Aufschluß gibt eine Erörterung, die sich eingehend mit der Frage beschäftigt<sup>2</sup>. Veranlaßt durch eine unrichtige Lesart von Psalm 70, 15, die den Gedanken anzudeuten scheint, als wäre der Handel mit der Verehrung Gottes nicht vereinbar, fingiert Augustinus zunächst, der Handel sei als sündhaft aufzugeben. Die Kaufleute wenden ein, sie bringen die Waren dorthin, wo man diese benötige, der Gewinn diene ihrem Unterhalt; unde enim vivam, cum scriptum sit: dignus est operarius mercede sua? Lüge und Meineid seien nicht notwendig mit dem Handel verknüpft; der Kaufmann könne ja erklären: tanto emi, sed tanto vendam; si placet, eme. Die Lüge könne sich ebensogut mit dem Betreiben des Handwerks oder des Ackerbaues verbinden; wie es gute Handwerker oder Landleute gebe, so auch gute Kaufleute; mone ergo, quemadmodum vivam: si bene, bene mihi erit; unum tamen scio, quia si malus fuero, non negotiatio mihi facit, sed iniquitas mea. Bestätigend fügt Augustinus hinzu: Quando verum dicitur, non est, quod contradicatur. Der Bischof trägt, genau betrachtet, hier seine eigenen Gedanken in der Form der Einrede vor und scharft den Kaufleuten durch diese geschickte Wendung um so nachdrücklicher und wirkungsvoller ihre sittlichen Pflichten ein.

Augustinus erkennt und anerkennt also die große und wichtige Funktion des Handels, wie übrigens die Kirchenväter insgesamt, Mangel und Überfluß in den verschiedenen Ländern auszugleichen. Werden Lüge und Meineid vermieden und wird ein gerechter Preis verlangt, so ist der Handelsgewinn sittlich durchaus erlaubt. Es kommt dem Bischof auch nicht in den Sinn, als Bedingung für die Erlaubtheit des Berufes die Forderung aufzustellen, daß nur ein notdürftiger Passivhandel stattfinden dürfe; er redet vielmehr einfach vom Handel, ohne an eine solche engherzige, seiner ganzen Auffassung widersprechende Beschränkung zu denken oder eine derartige Schranke aufzurichten, und fordert nur, daß der Händler sein Geschäft ehrlich betreibe.

<sup>1</sup> In Ioann. ev. 10, 4 (Migne, P. L. XXXV 1468).

<sup>2</sup> En. in Ps. 70, sermo 1, 17 (M. XXXVI 886 f). Vgl. die Erklärung, die der praktisch und realistisch denkende Cassiodor († um 570) zu derselben Stelle (quia non cognovi negotiationem, introibo in potentias Domini) gibt. Ist jeder Händler zu verurteilen, so trifft dies auch andere Berufsarten; der Handel besteht ja darin, Dinge, die billiger zu stehen kommen, teurer zu verkaufen; in der Kirche gebe es tatsächlich durchaus religiös gesinnte Kaufleute; der ungerechte Handel wird verurteilt, nicht das ehrbare Geschäft (res honesta). Nur jene Händler sind zu verabscheuen, die sich unter Verachtung der Gerechtigkeit des Herrn per immoderatum pecuniae ambitum besaufen, merces suas plus periuriis onerando, quam pretiis. In Ps. 70, 15 (M. LXX 500 f).

3. So ist es ein Grundsatz, der von dem Bischof mit lückenloser Konsequenz und in genialer Weise durchgeführt wird und bei Beurteilung sämtlicher Erwerbszweige und der gesamten Wirtschaftsordnung zur Richtschnur dient, der Grundsatz, den der Apostel Paulus in die Worte kleidete: Alles ist euer, ihr aber seid Christi (1 Kor 3, 22 f). Dem Christen stehen alle weltlichen Berufe offen, alle weltlichen Geschäfte sind in seine Hand gegeben, soweit sie nur immer mit den sittlichen Forderungen in Einklang sich bringen lassen; freilich diese irdischen auf Erwerb gerichteten Berufe und Geschäfte haben ihre Gefahren, bald größere, bald geringere; diese Gefahren machen jedoch die weltliche Beschäftigung nicht unerlaubt und verwerflich; vielmehr muß der Christ diese Gefahren im Lichte seines Glaubens erkennen und durch die Kraft seines Willens überwinden.

4. Derselbe Grundsatz muß für den Staat und den Vertreter des Staates maßgebend sein. Unser Bischof ist nämlich durchaus nicht der Meinung, als ob der Staat bei der Fürsorge für die äußeren, materiellen Interessen der Bürger sich etwa auf das Notwendigste beschränken sollte; den Repräsentanten des Staates muß die Förderung und Blüte des materiellen Wohlstandes der Bürger am Herzen liegen, das ist Pflicht, und deren Erfüllung ist eine Tugend. Mit klaren Worten hat Augustinus dies in dem Briefe an Macedonius zum Ausdruck gebracht, in welchem er das Ideal des christlichen Staatsmannes und Beamten zeichnet. Unter Verwendung des 143. Psalmes schildert hier der Bischof die Aufgabe des Vertreters der Staatsgewalt, die Rechtssicherheit zu erhalten und die wirtschaftliche Blüte des Landes zu fördern; *si omnis prudentia tua, qua consulere conaris rebus humanis, . . . si omnis iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuis, id laborat, id nititur, ut hi, quibus vis, ut bene sit, salvi sint corpore et ab omni cuiusquam improbitate tuti atque pacati, habeant filios sicut novellas constabilitas, filias ornatas sicut similitudinem templi, cellaria plena eructantia ex hoc in hoc, foecundas oves, crassas boves, nec maceriae ruina deformat praedium nec litigantium clamor personet in plateis eorum, ita non erunt verae virtutes tuae, sicut nec istorum beatitudo.* Alle diese Bemühungen sind pflichtmäßig und lobenswert; aber wenn sie als Selbstzweck erscheinen (*si quaelibet administratio tua illis, quas commemoravi, instructa virtutibus hoc intentionis fine determinatur*), so sind dieselben für das wahrhaft selbige Leben wertlos (*nihil tibi prodest ad vitam vere beatam tantus labor*). Der letzte Zweck muß jenseits dieser engen Grenzen liegen, die Intention des staatlichen Vertreters muß sich erheben zu dem großen Ideal, nach Kräften den Boden zu bereiten für ein wahrhaft christliches Leben, Erzieher zu sein hin zur christlichen Sittlichkeit; dann werden jene staatsmännischen

Tugenden erst voll sich entfalten und ihre Vollendung finden (ita crescent et perficientur)<sup>1</sup>. Die beiden großen Leitsterne müssen das Gebot der Gottesliebe und das Gebot der Nächstenliebe bilden. „In diesen ruht die preiswürdige Staatswohlfahrt; denn ein Gemeinwesen läßt sich vollkommen nur begründen und bewahren auf Grundlage und durch das Band der Treue und der beharrlichen Eintracht, wenn das allgemeine Wohl geliebt wird, das ist im höchsten und wahrsten Sinne Gott, wenn sich in ihm die Menschen untereinander von Herzen lieben, d. h. um dessentwillen, der auch die Gesinnung der Liebe durchschaut.“<sup>2</sup>

### Fünfter Abschnitt.

## Historische Bedeutung und Würdigung der augustinischen Staatslehre.

### § 22. Die historische Bedeutung der augustinischen Staatslehre.

Die Bedeutung und die Nachwirkung der Ideen Augustins über den Staat bis zur Gegenwart zur Darstellung zu bringen, ist eine besondere Aufgabe für sich. Man darf sich nur an die Zeit Karls des Großen und an die Periode des gregorianischen Kirchenstreites erinnern, um sich den umfassenden und weitreichenden Einfluß dieser Gedanken zu vergegenwärtigen. Noch zur Zeit Ludwigs XIV. hat man sich auf Augustinus berufen, um den König zu der Aufhebung des Ediktes von Nantes zu bestimmen.

1. Einen Beitrag zur Klarlegung des Einflusses, den der große Bischof auf die Nachwelt geübt, hat namentlich C. Mirbt (Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreites, Leipzig 1888) geliefert<sup>3</sup>. Diese Untersuchung soll im folgenden hauptsächlich berücksichtigt werden.

Im gregorianischen Kirchenstreit steht unter den Autoritäten, worauf sich die beiden Parteien berufen, der hl. Augustinus an erster Stelle. Dies zeigt schon die Zahl der Zitate; die meisten stammen, von Gregor I. abgesehen, aus den Schriften des hl. Augustinus, und da Gregor seinerseits vielfach auf letzteren sich stützt, so muß die Bedeutung des Bischofs von Hippo als die alle andern Autoren weit überragende bezeichnet werden. Die streitenden

<sup>1</sup> Ep. 155, 3, 10 12 (Migne, P. L. XXXIII 670 f).

<sup>2</sup> Ep. 137, 5, 17 (M. XXXIII 524).

<sup>3</sup> Vgl. auch J. Hergenröther, Kirche u. christlicher Staat in ihrer geschichtl. Entwicklung I, Freiburg i. Br. 1872, 373 ff. F. Walter, Naturrecht und Politit im Lichte der Gegenwart, Bonn 1863, 520 ff. F. Förster, Die Staatslehre des Mittelalters, in der Allgem. Monatschrift f. Wissenschaft u. Literatur, Braunschweig 1853, 832 ff 922 ff.



Teile führen ohne Unterſchied zum Beweiſe für ihre entgegengeſetzten Anſichten Stellen des hl. Auguſtinus ins Feld, und zwar, ſo nimmt Mirbt unter Beziehung der Reuterschen Studien an, im weſentlichen mit Recht.

a) Vor allem konſtatirt Mirbt, daß die Antithefe von *civitas Dei* und *civitas terrena* nicht die Rolle ſpielt, wie man annehmen möchte. Nur Walram von Naumburg verwende ſie; aber er habe ſich die Gleichſetzung des irdiſchen Staates mit der *civitas diaboli*, die ſich mitunter bei Auguſtinus finde<sup>1</sup>, nicht angeeignet und ſo ſich zwar an die Grundrichtung der augustiniſchen Gedanken angeſchloſſen, aber zu Gunſten des ſittlichen Charakters des Staates eine Einſchränkung gemacht, ohne daß ihm indeſſen die Verſchiedenheit der Anwendung der Antithefe zum Bewußtſein gekommen wäre. Näherhin ſetzt Walram die *civitas Dei* als Gemeinſchaft der *pacifici*, die *unum corpus cum Christo* bilden, der *civitas diaboli* entgegen als der Gemeinſchaft der *discordes* — ohne Beziehung auf das Verhältnis von Kirche und Staat. Zur Erklärung der *pax* werden unmittelbare Zitate aus *De civitate Dei* angefügt, worin zwar *civitas Dei* im Sinne der vorhergehenden Stellen auftritt, dagegen *civitas terrena* auf den irdiſchen Staat bezogen wird. Beide *civitates*, heißt es, erſtreben den Frieden, die eine den ewigen, die andere den zeitlichen; die erſtere befindet ſich hienieden auf der Wanderschaft, vermiſcht ſich mit der letzteren und bedarf während dieſer Zeit der *pax terrena*. Daraus ergibt ſich für die Glieder der *civitas Dei* die Pflicht des Gehorſams gegen den Staat und die Pflicht des Gebetes für ihn. Der Begriff *civitas terrena* wird wiederholt ohne Beziehung auf den Staat gebraucht; die Vermischung mit dieſer hat eine Befleckung der *civitas Dei* zur Folge. Somit kennt Walram eine doppelte Vermischung der *civitates*; die zuletzt erwähnte erzeugt für die Mitglieder der *civitas Dei* eine ſittliche Schädigung, die mit der *civitas terrena* im Sinne von Staat aber ſittliche Pflichten. Dieſe Ausführungen widerſprechen tatsächlich denen Auguſtins keineswegs; vielmehr decken ſie ſich damit: Walram hat die Bedeutung der augustiniſchen Konſtruktion richtig verſtanden und des Biſchofs Ideen richtig verwendet; denn dieſer ſelbſt ſetzt nirgends die *civitas diaboli* und den Staat an ſich einander gleich.

b) Mirbt weiſt in zweiter Linie darauf hin, daß jede der beiden Gedankenreihen, die Auguſtinus über Weſen und Urfprung des Staates zum Ausdruck gebracht, ihre Vertreter gefunden habe<sup>2</sup>. Beſonders ſeien es die

<sup>1</sup> Reuter 134 f.

<sup>2</sup> Die verſchiedenen Staatsformen erörtert Auguſtinus nicht eingehend; vgl. *De civ. Dei* 2, 21 (I 91). Daß die Vorliebe der antigregorianiſchen Autoren für die Monarchie durch Auguſtin mitverurſacht iſt, der die Notwendigkeit der Einheit in allen Gemeinſchaftsformen hervorhebt, wäre möglich, aber mit Rückſicht auf *De lib. arb.* 1, 6, 14 (M. XXXII 1229) ſcheint dieſe Vorliebe nicht ganz gerechtfertigt zu ſein.

Schriftsteller der kaiserlichen Partei, voran Walram von Raumburg, die den Staat als gottgewolltes, sittliches Institut auffassen. Der genannte Autor erörtert das Wesen des Staates eingehend und betont im Anschluß an Augustinus<sup>1</sup> die unbedingte Notwendigkeit der iustitia für seinen Bestand. Der Ursprung des Staates ist menschlicher Willkür entrückt. Die Obrigkeit ist von Gott eingesetzt und als solche gut, ganz ohne Rücksicht auf den sittlichen Charakter des einzelnen Trägers. Für den Untertanen ergibt sich aus dieser Tatsache die Pflicht des Gehorsams überhaupt und insbesondere die Verpflichtung, die öffentlichen Abgaben zu leisten. Ähnlich Wenrich von Trier und Petrus Crassus. In der Schrift der schismatischen Kardinäle wird gesagt, daß auch häretischen Regenten in weltlichen Dingen Gehorsam zu leisten sei. Diese Auffassungen harmonieren wiederum völlig mit dem Standpunkt unseres Bischofs.

Demgegenüber soll Gregor VII. die andere Idee Augustins, wonach der Staat als Produkt der Sünde sich darstellt<sup>2</sup>, vertreten. Quis nesciat, daß sind seine bekannten Worte, reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt<sup>3</sup>. Ähnlich Deusdedit: Nec mirum, sacerdotalem auctoritatem, quam Deus ipse per se ipsum constituit . . . , regiam praecellere potestatem, quam sibi humana praefecit adinventio eo quidem permittente, non tamen volente<sup>4</sup>.

Zunächst ist festzustellen, daß Gregor VII. nicht vom Staat als solchem redet, vielmehr von dem ersten Auftreten der reges<sup>5</sup> et duces in der Geschichte. Dieses denkt er sich ebenso wie Deusdedit, entsprechend der Tradition<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> De civ. Dei 19, 21 (II 408 ff).

<sup>2</sup> Reuter 135.

<sup>3</sup> Reg. 8, 21; vgl. 4, 2. Mirbt 91.

<sup>4</sup> Libell. c. invas. 3, 5 f, 12. Mirbt 91.

<sup>5</sup> Wenn Manegold (Mirbt 94) meint, rex sei nicht ein nomen naturae, und wenn er von einem pactum spricht, so kann man darin teilweise Nachwirkungen augustiniischer Ideen erblicken, nicht aber, wenn dieser Schriftsteller (vgl. Marsilius de Padua, Def. pac. 1, 12 ff) hieraus ein Recht zur Absetzung eines Königs ableitet.

<sup>6</sup> Vgl. Sulp. Sev., Chron. 1, 32 (Migne, P. L. XX 115): Samuel weist die Juden auf das Unsinnsige ihres Begehrens, einen König zu haben, hin; jetzt haben sie die Freiheit, hernach werden sie Knechte sein; postremo divinam eis iram denuntiare, siquidem homines mente corrupti, Deum regem habentes, regem sibi ex hominibus flagitent. Theod., In I Reg. qu. 14 (Migne, P. Gr. LXXX 548): Die Bitte war gegen das göttliche Gesetz. Denn Gott der Herr καὶ θεοῦ καὶ βασιλέως ἐπλήρου τὴν χρεῖαν, ὁ δὲ προφήτης ὑπουργὸς ἦν, οἷόν τις ὑπαρχὸς ἢ στρατηγὸς ἢ δημαγωγός. Dagegen Isidor., Sent. 3, 47, 1 (Migne, P. L. LXXXIII 717): In gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent atque ad recte vivendum legibus subderent. Ähnlich Irenäus, Laftanz.

als ein gewalttätiges und tyranniſches. Freilich bringt er dieſen Gedanken, zur Zeit ſeines Konfliktes mit dem König, ſo ſchroff und allgemein zum Ausdruck, daß wenigſtens der Schein nicht ganz vermieden iſt, als wollte der Herrſchergewalt an ſich ein Maler angehängt werden. Nun kann man darauf hinweiſen, daß neuerdings die Entſtehung der Staatsgewalt aus dem Krieg erklärt wird, ſei es, daß eine Anzahl einzelner Familien gezwungen wurden, Leben und Eigentum gegen den andringenden Feind zu verteidigen, oder daß es einem Stamme gelang, einen andern zu unterwerfen. Aber richtiger wird dieſer Vorgang doch nur als Unlaß betrachtet, der eine regelmäßig irgendwie ſchon beſtehende Gemeinſchaftsgewalt deutlicher in die Erſcheinung treten und zum Bewußtſein kommen ließ; fürs zweite wird nach dieſer Theorie die Ausbildung der Staatsgewalt in einer Reihe von Fällen durch die Notwendigkeit der Verteidigung hervorgerufen, hat alſo mit dem gewalttätigen Weſen und Vorgehen einzelner nichts zu tun. Der hl. Auguſtinus ſeinerſeits hat die Anſchauung zum Ausdruck gebracht, daß die Deſpotie der erſten heidniſchen Herrſcher, von denen die Geſchichte weiß, als eine Strafe der Sünde ebenſo anzusehen ſei wie das Joch der Sklaverei. Auguſtinus hat durchaus jeden Schein vermieden, als ob dadurch auf die königliche Gewalt überhaupt ein Schatten fiel, zumal wenn dieſe im Sinne einer wohlwollenden Leitung der Untertanen verſtanden wird; er iſt weit entfernt, jenem Gedanken, den die Geſchichte nahelegen möchte, die ſcharf zugespitzte Form zu geben wie Gregor oder Deuſſedit, die zudem auch noch an die Stelle des augustiniſchen Gedankens, daß anfänglich kein ſklaviſches Unterordnungsverhältnis beſtanden habe, den im Zuſammenhang leicht mißverständlichen der Gleichheit ſetzen, und vollends iſt unſer Biſchof, übrigens gleich Gregor VII., weit davon entfernt, im Staat ein Produkt der Sünde zu erblicken; hierfür läßt ſich nicht eine einzige Äußerung des Biſchofs beibringen.

Dieſem Irrtum huldigt, wie eben bemerkt wurde, auch Gregor VII. nicht. Einerſeits beweifen die zitierten Ausführungen nicht, daß der große Papſt den Staat als ſolchen einem latrocinium gleichgeachtet hat; anderſeits hat er es oft genug klar ausgeſprochen, daß der Staat vielmehr als ſittliche Inſtitution zu ſchätzen ſei. *Inter cetera . . . illud nobis videbantur conſulere, per quod et ſtatus imperii glorioſius regitur et ſanctae ecclesiae vigor ſolidatur: videlicet ut ſacerdotium et imperium in unitate concordiae coniungantur. Nam ſicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae ſpirituale lumine regi et illuminari probatur*<sup>1</sup>. *Credimus prudentiam veſtram non latere:*

<sup>1</sup> An Rudolf von Schwaben; Reg. 1, 19. Mirbt 94.

omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo, ad eius regimina, omnipotentem Deum distribuisset<sup>1</sup>. Ähnlich spricht sich Humbert aus<sup>2</sup>: Sacerdotium et regnum invicem sese diligunt et invicem sese indigent suamque sibi operum vicissim exigunt et impendunt. Deus dedit: Nemo putet, nos honori regio derogare in hoc, quod scribimus<sup>3</sup>. Ja in Bestimmung der Rechte und Aufgaben des Staates geht Gregor VII. sogar sehr weit. Nicht nur hat der Staat Recht und Eigentum zu schützen, sondern auch den Widerstand gegen die Kirche niederzuhalten, die Häretiker zu unterdrücken und selbst bei Durchführung kirchlicher Reformen mitzuwirken; res ecclesiasticas laudabiliter correxisti, schreibt der Papst unter Dankesworten an Heinrich IV.<sup>4</sup>; und wenn einige nach Rom zitierte Prälaten ihre Reise verschieben sollten, bittet er den König, sie zu zwingen; post Deum tibi Romanam ecclesiam relinquo, ut eam et sicut sanctam matrem custodias et ad eius honorem defendas<sup>5</sup>. Diese Äußerungen zeigen, daß die staatliche Gewalt selbst nicht angetastet werden wollte. Darüber bestand keinerlei Meinungsverschiedenheit, daß sie von Gott stammt. Die Ansichten gingen nur in der Frage auseinander, ob die königliche Gewalt direkt oder indirekt auf ihn zurückzuführen sei. Ein Teil der Autoren ist der Meinung, die Menschen haben sich, da sie einer Leitung naturgemäß bedürfen, einem hervorragenden Manne unterworfen. Eine solche Theorie konnte man bei Augustinus angedeutet finden. Freilich ist er weit entfernt von der Konsequenz, welche einzelne, wie Marsilius von Padua, daraus zogen, die dem Volke die Befugnis zuerkennen, die Übertragung zu widerrufen. Auch die Theologen der späteren Zeit halten daran fest, daß die Gewalt, die selbst von Gott stammt, wenn sie einmal übertragen wurde, vom Volke nicht mehr willkürlich zurückgenommen werden kann. Der Fehler der von ihnen vertretenen Theorie besteht nur darin, daß jene Form der Übertragung durch das Volk als ganz allgemeine Tatsache betrachtet wurde. Die Ansicht steht in der Mitte zwischen zwei extremen Anschauungen; sie gibt weder das Volk der Willkür des Herrschers preis, wie die Theorie eines absoluten Königtums von Gottes Gnaden, noch liefert sie umgekehrt den Herrscher der Willkür des Volkes aus, wie das Dogma von der Volkssouveränität. Folgerichtig wird nach dem Vorgang Senecas und Augustins<sup>6</sup>, deren Auffassung erwähnt wurde, unterschieden zwischen imperium und dominium. Das Königtum hat keineswegs, was von jener absolutistischen Theorie behauptet wird, das Recht, das Land wie Privatbesitz zu behandeln.

<sup>1</sup> An Wilhelm I. von England; Reg. 7, 25. Mirbt 95. <sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd. <sup>4</sup> Reg. 2, 30. Mirbt 98. <sup>5</sup> Reg. 2, 31. Mirbt 98.

<sup>6</sup> Seneca, De benef. 7, 4 f. Aug., Ep. 66, 1 (Migne, P. L. XXXIII 236).

Der Lehre der Theologen liegt der richtige Gedanke zugrunde, daß zwei Fragen in Betracht kommen, die Frage nach dem Ursprung der Autorität, die auf Gott zurückgeht, und die Frage nach der Art und Weise, wie die Gewalt historisch in die Erscheinung trat. Analog wurde beim Eigentumsproblem unterschieden, wiederum nach dem Vorgang Augustins; die Institution des Eigentums an sich ist Gottes Einrichtung, die konkrete Ausgestaltung aber Sache staatlicher Anordnung. Und wie hier nicht daran gerüttelt wurde, daß das Prinzip des Privateigentums geachtet und heilig gehalten werden muß, so war es auch *opinio communis*, daß der Gehorsam selbst gegenüber einer schlechten Obrigkeit des Christen Pflicht sei. Der hl. Thomas betont, daß man dem Tyrannen nur *auctoritate publica* entgegenzutreten darf<sup>1</sup>.

c) Was das Verhältnis von Staat und Kirche betrifft, so wurden verschiedene bedeutungsvolle Ausführungen Gregors VII. und anderer Autoren bereits erwähnt; die von Gregor gestellten Forderungen gehen über die Prinzipien, die Augustinus vertrat, im wesentlichen nicht hinaus; beiden, dem Papst und dem Bischof, schwebt das Ideal eines brüderlich einträchtigen Zusammenwirkens vor.

Desgleichen stehen die Folgerungen, die die antigregorianischen Autoren aus den augustiniſchen Ideen vom sittlichen Wert des Staates ableiten, vollkommen in Harmonie mit der Denkweise unſeres Bischofs. Nach Petrus Crassus hat Gott, der Schöpfer aller Dinge, den Menschen *duplices leges* gegeben<sup>2</sup>; *unam per apostolos successoresque eorum ecclesiasticis assignavit viris, alteram vero per imperatores et reges saecularibus distribuit hominibus*. Auch das Verhältnis beider Geſetze bestimmt der Autor im Sinne Augustins. *Divina bonitas utramque legem ita ratam firmamque divisione communem exhibuit, ut utraque clero et populo in sua semper prosit causa, eademque sibi in alio adversas negotio nulli contemnere liceat, nisi sacrilegii crimen incurrere velit*. Ähnliches gilt von der Ansicht Waltrams von Naumburg, der im Anschluß an Gelasius die *regalis potestas* und die geheiligte geistliche Gewalt als die zwei Mächte darstellt, *quibus principaliter hic mundus regatur*; daher ist eine *concordia regum atque sacerdotum* anzustreben, und die *dissensio* beider ist Folge der mangelnden *caritas*; als Grundvoraussetzung erscheint die Respektierung der *officia utriusque potestatis*. Teils an Ideen des hl. Ambrosius teils an die Denkweise Augustins erinnert es, wenn die *Orthodoxa defensio imperialis* meint: *Sicut membra unius corporis, si invicem adversa fuerint, ad nihilum devenient deficientes, sic,*

<sup>1</sup> De reg. princ. 1, 6.<sup>2</sup> Mirbt 96.

regnum et sacerdotium si fuerint discordantes, totius christianitatis confundetur decus<sup>1</sup>.

Der Grundgedanke, daß Staat und Kirche aufeinander angewiesen sind und einträchtig zusammenarbeiten sollen, ist echt augustinisch, wie auch die damit eng verknüpfte Anschauung, daß der Staat religiös nicht indifferent sein darf. Das Mittelalter hat an der Überzeugung festgehalten, daß der Herrscher nicht etwa nur für die äußere Wohlfahrt der Bürger und des Staates zu sorgen hat, sondern daß es zu seinen vornehmsten Pflichten gehört, ein Hüter und Förderer des sittlich-religiösen Lebens zu sein.

In gewissen Punkten jedoch sind die Schriftsteller der fraglichen Zeit dem Geiste Augustins untreu geworden.

Der hl. Augustinus weiß nicht nur von einer potestas directa ecclesiae in temporalia nichts, auch die Vertreter der potestas indirecta berufen sich wohl mit Unrecht auf den Bischof; viel eher wird man ihn als Zeugen für eine potestas directiva bezeichnen dürfen. Zwar betrachtet er es als (moralische) Pflicht des Kaisers, daß dieser als Sohn der Kirche seiner Mutter zu Hilfe kommt; aber einerseits betritt der Bischof, so oft er den Repräsentanten des Staates ein Anliegen vorzutragen hat, grundsätzlich nur den Weg der Bitte; andererseits kennt er für den Fall, daß der Herrscher Häretiker ist, nur den des Duldens. Daß man einige wenige Äußerungen, aus dem Zusammenhang gerissen, auch anders deuten, und daß man aus dem Satze, wonach der Kaiser als „Sohn der Kirche“ erscheint, gewisse Konsequenzen ziehen kann, ist nicht zu leugnen; aber es wird doch darauf ankommen, ob Augustinus selbst diese gezogen hat und welches der Gesamteindruck seiner Ausführungen ist.

Wenn Gregor VII. „eine Unterwerfung des Staates unter die Kirche erstrebte“<sup>2</sup>, bedeutet dies ein Abweichen von den augustinischen Ideen in demselben Maße, als bestimmte Ansichten der antigregorianischen Partei jenen zuwiderlaufen; so ist es mit der Denkweise Augustins nicht vereinbar, wenn den Regenten z. B. das Recht zugesprochen wird, Bischöfe abzusetzen<sup>3</sup>. Die genannte Partei behauptete sodann, unter Berufung auf Augustinus, ein Recht der Opposition gegen päpstliche Erlasse und trat, gestützt auf Äußerungen des Bischofs, den Beweis an, daß die Sentenz gegen den König, weil ungerecht, wirkungslos sei. Augustinus hatte nämlich den Grundsatz

<sup>1</sup> Mirbt 96.

<sup>2</sup> Ebd. 95.

<sup>3</sup> Für die Ansicht berief man sich auf In Ioann. ev. 11, 14 (Migne, P. L. XXXV 1483), eine Stelle, die zu Gunsten dieser Meinung ebensowenig beweist als ebd. 6, 25 (1437) für die Befugnis des Kaisers, ein Konzil zu versammeln (Petrus Crassus). Die Gegner führten zum Beweis, daß der Kaiser kein dominium in der Kirche habe, In Ioann. ev. 15, 10 (M. XXXV 1762) an.

aufgestellt, daß man in gewissen Fällen solche, die sich in schwerer Weise verfehlt, in der Gemeinschaft dulden könne, wie auch Cyprian verfahren war; die Kirchenzucht sei nur anzuwenden, wenn dies sine labe pacis et unitatis ecclesiae et sine laesione frumentorum<sup>1</sup> geschehen könne; mit andern Worten, die kirchlichen Organe müssen in kluger Weise das kleinere Übel wählen. Hat ein solcher, der eigentlich der Kirchenzucht verfallen müßte, viele Verteidiger, dann wäre großer Nachteil zu befürchten; in diesem Fall gilt das Wort: Toleramus, quod nolumus, utentes cautela praecepti dominici, ne cum volumus ante tempus colligere zizania, simul eradicemus et triticum<sup>2</sup>. Ferner wurden, um die Sentenz als wirkungslos zu erweisen, verschiedene Äußerungen Augustins zitiert: ein ungerechtes Urteil schadet jenem selbst, der es temere abgibt<sup>3</sup>; eine ungerechte Exkommunikation schadet nicht<sup>4</sup>; eine von der Kirche verhängte Exkommunikation sei nicht immer eine solche<sup>5</sup>, nämlich dann nicht, wenn die Entscheidung wirklich ein temerarium iudicium und die Exkommunikation mit Unrecht verhängt ist. Daß diese Grundsätze rationell und begründet seien, wird nicht zu leugnen sein; aber mit Recht konnten sich die Gegner Gregors nur dann darauf berufen, falls zuerst alle von Augustinus vorausgesetzten Momente als zutreffend erwiesen waren. Wenn Mirbt meint: „Aus der Vielfeitigkeit Augustins, die ihn selbst zu bedeutungsvollen Widersprüchen führte, ergibt sich, daß die antigregorianische Richtung sich auf ihn berufen konnte, nicht bloß für das Recht einer Opposition gegen päpstliche Erlasse, sondern auch, wenn man diejenige Streitfrage, die in der Zeit des hitzigsten Kampfes am eifrigsten erörtert wurde, die Exkommunikation Heinrichs IV. durch Gregor VII., zu Ungunsten des letzteren beantwortete“, so ist gar nicht einzusehen, inwiefern Augustinus sich hier selbst widersprochen haben sollte. Zudem haben sich die miteinander streitenden Parteien sehr häufig, wie gerade bei den zuletzt zitierten Stellen, auf Ausführungen unseres Bischofs berufen, wobei er an das Verhältnis des Staates und der Kirche, des Kaisers und des Vertreters der geistlichen Gewalt entfernt nicht gedacht hat.

d) Am deutlichsten wird der Einfluß Augustins in der Frage des staatlichen Vorgehens gegen die Häretiker erkennbar. Darin war man einig, daß der Staat gegen die Häretiker einzuschreiten habe. So betont auch Walram von Naumburg, daß die Verteidigung der Interessen, quae ad divinam confessionem pertinent, Aufgabe des Staates sei und daß

<sup>1</sup> C. ep. Parmen. 3, 2, 13 f (M. XLIII 92 ff).

<sup>2</sup> Ad Donat. p. Coll. 20, 28 (M. XLIII 669).

<sup>3</sup> De serm. Dom. in monte 2, 18, 62 (M. XXXIV 1297).

<sup>4</sup> Ep. 78, 4 (M. XXXIII 269).

<sup>5</sup> Ep. 250 (M. XXXIII 1066 ff).

dieser gegen die Häretiker *severis constitutionibus* vorzugehen habe<sup>1</sup>. Gott will die Einheit der Kirche<sup>2</sup>; dauerndes Schisma verwickelt in Häresie<sup>3</sup>; die Definition beider, wie sie von Augustinus gegeben wurde, wird herübergenommen<sup>4</sup>. Alle Schismatiker und Häretiker sind außerhalb der Kirche; gegen die Übertreter des Gesetzes ist einzuschreiten<sup>5</sup>; die Häretiker sind auszuschneiden; sie dürfen des Eigentums beraubt werden<sup>6</sup>. Die Kirche soll hier nicht dulden, sondern handeln, und es ist durchaus erlaubt, für die Kirche die Waffen zu führen<sup>7</sup>; Gewaltanwendung ist berechtigt<sup>8</sup>. Die Häretiker und Schismatiker sind ewig verloren<sup>9</sup>. Liegt keine Abirrung vom Glauben vor, so ist trotz vorhandener Verfehlungen Duldung zu üben, bis das Urteil gesprochen ist<sup>10</sup>; die Grundsätze Augustins über die zu Duldenden und nicht zu Duldenden werden wiederholt<sup>11</sup>. Der Verkehr mit offenkundigen Schuldigen, aber noch nicht Verurteilten verstrickt nicht in die Exkommunikation<sup>12</sup>. Beim Vorgehen gegen die Häretiker hat man Milde walten zu lassen<sup>13</sup>; freilich schließt das Gebot der Milde die Zucht nicht aus<sup>14</sup>. Gelegentlich wird darauf hingewiesen, daß Zwang in sittlichen Dingen unerlaubt sei (*nemo invitus bene facit*)<sup>15</sup>; nie wird das Mittel durch den Zweck geheiligt<sup>16</sup>. Durch diese Lehren hat Augustinus augenscheinlich auf die Nachwelt eingewirkt.

2. Der Einfluß des großen Bischofs auf das Mittelalter wurde dadurch, daß die rechtsphilosophische Bildung dieser Zeit mehr traditionellen als sukzessiven Charakter besaß<sup>17</sup>, erheblich gesteigert, dies um so mehr, da Thomas von Aquin in diesen Fragen zumeist auf Augustinus zurückgeht. Insbesondere hat er *De civitate Dei* reichlich benützt; so folgt Thomas z. B. da, wo er die Pflicht und Würde eines christlichen Herrschers entwickelt, im

<sup>1</sup> *Mirbt* 98 f.      <sup>2</sup> In Ioann. ev. 12, 9 (Migne, P. L. XXXV 1489).

<sup>3</sup> Ep. 87, 4 (M. XXXIII 298).      <sup>4</sup> Sermo 71, 13, 21 (M. XXXVIII 456).

<sup>5</sup> En. in Ps. 100, 5 (M. XXXVII 1287).

<sup>6</sup> Ep. 185, 9, 36 (M. XXXIII 809); 93, 4, 14 (328).

<sup>7</sup> Ep. 185, 2, 11 (M. XXXIII 797).

<sup>8</sup> Ep. 138, 2, 14 (M. XXXIII 531 f.); 93, 2, 5 (323); 173, 1 f (753 f). In Ioann. ev. 11, 14 (M. XXXV 1483).

<sup>9</sup> Ep. 173, 6 (M. XXXIII 756 f).

<sup>10</sup> In Ioann. ev. 45, 5 (M. XXXV 1721). En. in Ps. 115, 1 (M. XXXVII 1491). Ep. 78, 4 (M. XXXIII 269). Sermo 351, 4, 10 (M. XXXVIII 1546 f).

<sup>11</sup> *De fide et op.* 4, 5 f.; 5, 7 (M. XL 200 f).

<sup>12</sup> *Ad Donat. p. coll.* 5 f 7 ff (M. XLIII 656 ff). Ep. 141, 5 (M. XXXIII 579); 185, 11, 50 (M. XXXIII 815).

<sup>13</sup> Ep. 185, 10, 45 (M. XXXIII 813).

<sup>14</sup> Ep. 138, 2, 14 (M. XXXIII 531).

<sup>15</sup> *Conf.* 1, 12, 19 (M. XXXII 669).

<sup>16</sup> *C. mend.* 7, 10 (M. XL 495 f).

<sup>17</sup> *ſ ö r ſ t e r* 833.



wesentlichen dem hl. Augustinus<sup>1</sup>. Daſſelbe iſt der Fall bei Erörterung der Frage, welche Stellung der Herrſcher zur Kirche einzunehmen hat; deſſen vornehmſte Pflicht beſteht darin, mit den Mitteln der irdiſchen Macht der Kirche zu Hilfe zu kommen und gegen die Verächter derſelben vorzugehen. Thomas hat, wovon bereits die Rede war, auch die von Augustinus aufgeſtellte Theorie über Zweck und Weſen deſ menschlichen Rechtes verwertet und teilweise weiter entwickelt.

Bei der endgültigen Beurteilung deſ Einflueſſeſ, den die Ideen Augustinſ vor allem in der hauptſächlich in Betracht gezogenen Periode ausgeübt haben, iſt zu berückſichtigen, daſ eſ ſich um hiſtoriſch gegebene Verhältniſſe und naturgemäß darauſ ſich ergebende Forderungen handelt, die von der einen Partei verteidigt und gerechtfertigt, von der Gegenpartei teilweise bekämpft wurden. Die Theorien Augustinſ haben die Entwicklung, die ſich in den Beziehungen von Staat und Kirche vollzog, nicht geſchaffen, ſondern nur in gewiſſem Grade gefördert und verfeſtigt; auch ohne dieſe Einwirkungen würden ſich die Verhältniſſe im weſentlichen kaum anderſ geſtaltet haben, hat doch Augustinus ſelbſt nur die teilweise ſchon zuvor<sup>2</sup>, beſonders aber damals herrſchende Anſchauung zum Ausdruck gebracht; ja in einem wichtigen Punkte, in der Frage der Zwangsanwendung gegen die Häretiker, ward er erſt durch ſeine Zeitgenoſſen umgeſtimmt. Eſ iſt daher übertrieben, wenn immer wieder behauptet wird, der Einfluß deſ Biſchofeſ von Hippo in dieſen Fragen könne nicht hoch genug angeſchlagen werden. Ebenſo iſt eſ verfehlt, die auseinandergehenden Auffaſſungen der gregorianiſchen Zeit gleicherweiſe bei Augustinus finden zu wollen. Beide Richtungen berufen ſich allerdings auf den Biſchof, aber vielfach mit Unrecht. Dieſ iſt unſchwer zu erklären. Zur leichterem Benützung der augustiniſchen Werke beſtanden Kollektaneen, die meiſt anſtatt der Schriften beigezogen wurden. Entnimmt man einzelne Stellen dem Zuſammenhang, beutet ſie einſeitig auſ und zieht die erwünſchten Konſequenzen, ſo iſt nichtſ leichter alſ dieſ, die eigenen Lieblingsideen ſchon bei Augustin zu finden; auf dieſe Weiſe läßt ſich allerdings u. a. dartun, daſ ſchon der Biſchof von Hippo dem Kaiſer daſ Recht zuerkennt, den Papſt abzufezen. Die zahlreichen angeblichen Widerſprüche, die moderne Forſcher ſo gern bei Augustin konſtatieren, die aber äußerſt ſelten wirklich vorhanden ſind, wurden erſt dadurch in die Schriften Augustinſ hineingetragen, daſ die von verſchiedenen Tendenzen geleiteten Parteien ihre Anſichten durch die Autorität deſ Biſchofeſ zu ſtüzen ſuchten, und dieſe Widerſprüche werden

<sup>1</sup> De reg. princ. 1, 7 ff. Vgl. J. Baumann, Die Staatslehre deſ hl. Thomas von Aquino, Leipzig 1873, ſowie den „Nachtrag“ dazu, Leipzig 1909.

<sup>2</sup> Vgl. Hergenröther I 373 ff.

auch jetzt noch vielfach hineingetragen, weil man sich zu stark von dem Gedanken leiten läßt, die „zweispältige“ Darstellung Augustinus habe der späteren „zweispältigen“ Entwicklung Voranschub geleistet und die Wege gewiesen, und weil man andererseits, statt bis zu den letzten Überzeugungen des großen Geistes vorzudringen, zu sehr geneigt ist, einzelne außerhalb des Zusammenhanges betrachtete Äußerungen der Beurteilung zugrunde zu legen. Im großen und ganzen hat unser Autor eine einheitliche, wenn auch nicht systematische und nicht bis ins einzelne entwickelte Auffassung über das Verhältnis von Staat und Kirche vertreten; manche Fragen, die sich hierauf beziehen, fingen erst später an, eine Rolle zu spielen und wurden darum von Augustinus auch nicht eingehend erörtert und klar beantwortet; man denke nur an das Problem der Superiorität; das Fehlen der vollen Klarheit begünstigte die Verwendung der einen oder andern Stelle in verschiedenem Sinne.

Was speziell die Frage der Ketzerverfolgung betrifft, so ist nicht zu bestreiten, daß neben den Rechtsbüchern Theodosius' II. und Justinians die Lehre Augustinus maßgebenden Einfluß geübt hat. Ganz unberechtigt ist es jedoch, gegen ihn den Vorwurf zu erheben, daß er durch seine Theorie die späteren Ketzerhinzrichtungen mitverschuldet habe. Wenn man sich zur Begründung der herrschenden Zeitanschauung auf den Bischof von Hippo berief, so geschah dies mit Unrecht. Das ihr entsprechende Verfahren bedeutet geradezu einen Abfall von seiner Theorie und von dem Geiste, der ihr das Gepräge verleiht. Vieber will Augustinus todeswürdige Verbrecher, die sich des Mordes schuldig gemacht, freigegeben, als hingerichtet wissen. Auch diese „Konsequenz“ läßt sich nur dann aus Äußerungen des Bischofs ableiten, wenn man dieselben ohne Rücksicht auf Zusammenhang und Tendenz ins Auge faßt und einseitig deutet. Seine innerste Überzeugung und seine oft wiederholte entschiedene Forderung geht dahin, daß der Häretiker zu bessern, nicht zu vernichten sei; die Besserung ist der einzig erlaubte und ausschließliche Zweck der Strafe in solchem Falle. Wenn die spätere Zeit dies alles ignorierte und im Widerspruch mit den Intentionen des Bischofs seine Theorie verwendete, so liegt darin wiederum eine Warnung, den Einfluß Augustinus gar zu hoch anzuschlagen.

### § 23. Würdigung der augustiniischen Staatslehre<sup>1</sup>.

Der hl. Augustinus hat sich nicht die Aufgabe gesetzt, eine systematische Lehre vom Staat zu entwickeln. Vielmehr kommt er im großen ganzen nur gelegentlich, wenn die eine oder andere Frage dieser Art an ihn herantritt,

<sup>1</sup> Vgl. Gierke III 61 ff 106 ff; Walter 515 ff; Hergenröther I 389 ff; Förster 841 ff.

darauf zu ſprechen. Am häufigſten iſt das in ſeinem Werke *De civitate Dei* der Fall. Aber auch hier legt der Biſchof regelmäßig die Auffaſſungen zugrunde, wie er ſie bei Cicero vorgefunden, höchſtens daß er, wie z. B. an der Definition des Philoſophen von Staat und Volk, eine Modification vornimmt, die aber mehr ſeiner augenblicklichen Tendenz dient, als daß ſie eine Förderung der Staatslehre bedeutete. Anders verhält es ſich mit dem Staatsideal, das Auguſtinus vorſchwebt, das die Vorſtellungen der antiken Philoſophie, abgesehen von einzelnen Vertretern der Stoa, inſofern überragt, als er in Chriſtlichem Geiſte einen friedlichen, auf der Baſis freundschaftlicher Verſtändigung ſich abſpielenden Verkehr mit andern Staaten poſtulierte; wiederum verhält es ſich natürlich anders, ſobald bei Auguſtinus die neue Inſtitution, die Kirche, in den Gedankenkreis tritt. Freilich auch hier kann man nicht behaupten, daß der Biſchof dieſe Theorien neu ins Leben gerufen hat; vielmehr fand er ſie zum Teil vor, zum Teil ſind es die den Zeitverhältniſſen zugrunde liegenden Ideen, die er klar erfaßt und zur Darſtellung gebracht hat. Endlich iſt von ihm das ſchwierige Problem, das die Unterſuchung über das Weſen des menſchlichen Rechtes bietet, in glücklicher Weiſe in Angriff genommen und ſeine Löſung bedeutend gefördert worden.

1. Zunächst ſeien nochmals die wichtigſten Gedanken aus ſeiner Staatslehre hervorgehoben. Die empiriſchen Reiche ſind nicht durch Zufall entſtanden, ſondern in letzter Linie auf den Willen Gottes und ſeine Vorſehung zurückzuführen. Der Staat iſt eine einträchtige Menge von Menſchen, durch ein geſelliges Band verknüpft und von einer Obrigkeit geleitet; der Staat ſtellt eine den einzelnen überdauernde Inſtitution dar, zu der die menſchliche Natur ſelbſt hinleitet; ſomit repräſentiert er eine von Gott begründete und intendierte Ordnung. Davon, daß erſt die Sünde den Staat nötig gemacht und hervorgerufen hätte, weiß Auguſtinus nichts. Durch die Thatſache der Sünde wurde allerdings den ſtaatlichen Zielen ein neuer Zweck eingereicht; ferner erklärt ſich daraus der harte, deſpotiſche Druck, den die heidniſchen Könige nach dem Bericht der Geſchichte ausgeübt, und ähnlich das Joſch der Sklaverei überhaupt, beides iſt Strafe der Sünde; das Herrſchen und Gebieten im Sinne der gewiſſenhaften Fürſorge dagegen entſpricht der natürlichen Ordnung. Jede ſtaatliche Gewalt, die beſteht, iſt von Gott; ohne ſie kann ein Gemeinweſen nicht exiſtieren. Darum ſchulden die Untertanen dem Herrſcher Treue und Gehorſam; ſie haben gewiſſenhaft ihrer Abgabepflicht nachzukommen und für ihn zu beten. Die Schranke für die Staatsgewalt iſt der Wille Gottes; wo dieſer nicht verletzt wird, ſchuldet der Chriſt auch dem ungläubigen oder häretiſchen Fürſten Gehorſam und Treue. Der Staat hat ſeinerſeits für Sicherheit nach außen und im Innern, für Recht und Ordnung und die irdiſche Wohlfahrt der Bürger zu ſorgen; ſeine Baſis muß

die Gerechtigkeit bilden. Allein damit sind seine Aufgaben nicht erschöpft; er erscheint zugleich als eine göttliche Stiftung zur Erziehung des Menschengeschlechtes, allerdings nicht in dem antiken Sinn, da die religiöse Anleitung zur Tugend Sache der von Christus eingesetzten Heilsanstalt, der Kirche ist, aber in dem Sinne, daß er an der Erreichung dieses großen Zieles mitzuwirken hat. Die Vertreter der staatlichen Gemeinschaft dürfen auf sittlichem Gebiet keineswegs dem Laissez faire-Prinzip huldigen, sondern haben nach Kräften das religiös-sittliche Leben zu fördern. Staat und Kirche sollen wie Vater und Mutter in christlicher Eintracht zusammenarbeiten, um ihre Angehörigen zum wahren Glücke zu führen, ein Weg, auf dem zugleich die sicherste und höchste Förderung des irdischen Wohles zu erhoffen ist. Gegen solche Söhne, die der Kirche ungehorsam sich erweisen und sich von ihr trennen, hat der Herrscher Recht und Pflicht, im Interesse der Kirche die irdischen Machtmittel anzuwenden. Die in solchem Fall verhängten Strafen haben ausschließlich auf die Besserung abzu zielen; im übrigen wiegt auf dem Gebiete der Strafgerechtigkeit dieser Charakter der Strafe vor, ohne daß die Absicht der Abschreckung und die Rücksicht auf die Erhaltung der Gemeinschaft bei ihren Zwecken ausgeschlossen würden. Das Recht dient dazu, die Ordnung und den Frieden des Gemeinwesens zu bewahren; seine Bestimmungen sind entsprechend diesem Zwecke und entsprechend den Zeitverhältnissen von der bestehenden Autorität festzusetzen; sie dürfen dem natürlichen und göttlichen Gesetz nicht widersprechen, seine Prinzipien müssen mit den Grundsätzen des ewigen Gesetzes harmonieren. Sittliches Gesetz und Recht sind nicht identisch; letzteres kann und muß manches ungestraft lassen, was nach der göttlichen Gerechtigkeit strafbar ist; das Recht richtet sich gegen die äußere gesetzwidrige Handlung.

Soweit es sich um die Grundfragen der Staatslehre handelt, um die Frage nach dem Ursprung des Staates, um die Frage nach dem letzten Verpflichtungsgrund der Gesetze, um den Zweck dieser und des Staates überhaupt, hat Augustinus, geleitet teils von den Erkenntnissen der Philosophie, teils von den traditionellen christlichen Ansichten, Theorien vorgetragen, die vielfach im wesentlichen heute noch nicht überholt sind. Die Aufgabe des Staates umfaßt die Sorge für das materielle Wohl und seine Voraussetzungen, für die Förderung in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht; wenn Augustinus weitergeht und will, daß der Staat dem Christentum den Boden ebne, und wenn er bei der näheren Bestimmung dieser Aufgabe bis zur Forderung einer väterlichen Leitung fortschreitet, so muß dies auf Grund der Zeitverhältnisse und nicht nach modernem Maßstab beurteilt werden. Sedenfalls wird man Augustinus das Zeugnis nicht verweigern können, daß seine Auffassung eine großartig angelegte ist. Bei der Frage nach dem Ur-

ſprung des Staates geht der Biſchof richtig von der Natur des Menſchen aus; Gott hat ſchon im erſten Menſchen und ſeinem Weſen den Keim der Entwicklung niedergelegt und durch ihn dieſen Keim weitergepflanzt, der ſich allmählich und naturnotwendig zur geſellſchaftlichen und ſtaatlichen Verbindung der Menſchen entfaltete. Der Verpflchtungsgrund der Geſetze liegt in letzter Linie darin, daß einerſeits die Prinzipien der Rechtsordnung der *lex aeterna* entnommen ſein müſſen und anderſeits die Gemeinſchaft ohne Geſetz nicht leben und ſich behaupten kann. Wenn Vertreter der modernen Staatslehre die ſchwierige Frage nach dieſem Verpflchtungsgrund dahin beantworten: der einzelne fühlt ſich verpflchtet, und darum iſt er verpflchtet; warum dieſes ſo iſt, braucht die Wiſſenſchaft nicht näher zu erforſchen, ſo iſt die Taſache im allgemeinen richtig; aber der denkende Geiſt iſt damit nicht befriedigt, er verlangt eine einheitliche und klare Antwort auf die Frage. Wie kommt es, daß ich mich verpflchtet fühle? Dieſes Problem hat der große Biſchof von Hippo in genialer Weiſe gelöſt. Die Bedeutung der Grundſätze, die nach Auguſtinus im Verkehr der Völker gelten ſollen, für das Völkerrecht wurde bereits erwähnt, ebenſo die durch ihn vollzogene Anbahnung der Unterſcheidung und Scheidung von Moral und Recht.

2. Der fundamentale Gegenſatz der augustiniſchen Auffaſſung gegenüber der antiken beruht, wie angedeutet wurde, darauf, daß die Inſtitution der Kirche neben die des Staates mit dem Anſpruch auf Anerkennung und Förderung ihrer Zwecke tritt. Nun iſt es nicht mehr der irdiſche Staat, der die Heimat des Menſchheitsideals darſtellt, vielmehr das Reich Gottes, die Stiftung Chriſti. Nun iſt es nicht mehr der Staat, in dem das geſamte menſchliche Gemeinleben, des Menſchen ganzes Dichten und Trachten beſchloſſen iſt und dem der Bürger alles, nach Plato ſogar das Heiligtum der Familie zum Opfer bringen muß; neben ihn, ja dem Range, weil dem Zwecke nach über ihn ſtellt ſich eine andere Gemeinſchaft, die die Menſchen feſter und inniger noch verbindet, und über ſeine Intereſſenſphäre erhebt ſich nun eine andere, wodurch die erſtere jedoch keineswegs ausgeſchloſſen und unterwühlt, vielmehr vorausgeſetzt, ergänzt und vervollkommenet wird. Dieſe neue Intereſſengemeinſchaft kann beanspruchen, als die erhabenere, ewige, unbergängliche zu gelten; ſie umfaßt die höchſten menſchlichen Zwecke, um die auch der Staat allen Grund hat, ſich zu bekümmern. Von dieſem Geſichtspunkt aus kann man ſagen, daß der Staat an Bedeutung verlor. Aber anderſeits wurde er kunſtvoll in ein Gedankenſyſtem verwoben, das an Tiefe die antike Auffaſſung weit hinter ſich läßt, und wurden ihm doch wieder wahrhaft ideale Aufgaben zuerkannt; Auguſtinus trägt kein Bedenken, die Idee zum Ausdruck zu bringen und durchzuführen, daß der Staat für

den einzelnen Bürger nach dem Willen Gottes das bedeutet, was der Vater für die Kinder in der Familie; der Staat, wie die Kirche von Gott gewollt und begründet, stellt sich als Abbild der sittlichen Weltordnung dar und ist berufen, nicht nur für Frieden und Gerechtigkeit, die Grundlagen eines erspriesslichen Zusammenlebens, zu sorgen, sondern auch zur Erweiterung des Gottesreiches und zur Erziehung der Menschheit für ihre überirdische Bestimmung nach Kräften beizutragen. So gewinnt der Staat wieder an Bedeutung zurück, was er verloren.

Die Stellung des einzelnen zur staatlichen Gemeinschaft ist nun eine wesentlich andere geworden. Als seine Hauptbestimmung erscheint die Erreichung der ewigen Seligkeit. Der Staat muß dem Untertanen hier freien Spielraum lassen und darf ihm nichts gebieten, was ihn bei seinen höchsten idealen Bestrebungen hindern könnte; mit andern Worten, diese Rechte der Persönlichkeit sind unverletzlich: es gibt Zwecke des einzelnen, die den Staatszweck überragen und die das Individuum höher zu achten das unentreibbare Recht und die absolute Pflicht hat; das Recht der Persönlichkeit gründet sich auf die eigene innere Würde, die ihm vom Staat weder verliehen noch genommen werden kann. „Damit entschwand die allumfassende Bedeutung des Staates. Der Mensch ging nicht mehr im Bürger, die Gesellschaft nicht mehr im Staate auf. Das große Wort, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, begann seinen Siegeslauf. Vor ihm versank die Omnipotenz des heidnischen Staates. Die Idee der immanenten Schranken aller Staatsgewalt und aller Untertanenpflicht leuchtete auf. Das Recht und die Pflicht des Ungehorsams gegen staatlichen Gewissenszwang wurde verkündet und mit dem Blute der Märtyrer besiegelt.“<sup>1</sup> Alle diese Ideen hat Augustinus in lichtvoller und umfassender Weise, wie keiner vor ihm, dargelegt.

Der neue christliche Geist drang in die Vorstellungen von Familie und Ehe, in die rechtliche und soziale Ordnung ein. Und wiederum war es der hl. Augustinus, der alle diese Verhältnisse von dem neuen Standpunkt aus eingehend erörtert hat. Durch Heiligung der Ehe ist die natürliche Ordnung der Familie mit neuer Würde umkleidet, durch das Gebot der Nächstenliebe wird in die bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die Verwertung der biblischen Lehre, wonach alle Menschen von einem Paare abstammen und eine geheimnisvolle Einheit darstellen, in die Beziehungen der Völker untereinander ein neues, diese Beziehungen umschaffendes Moment eingeführt; den Leitstern der irdischen Rechtsordnung bildet die göttliche Gerechtigkeit, das ewige Gesetz.

<sup>1</sup> Sierke III 123.

Wie in die Rechtsordnung, so soll der christliche Geist auch in die übrigen Ordnungen und in die staatliche Ordnung überhaupt eingeführt werden. Dies denkt sich der Bischof hauptsächlich so, daß die Gesinnung der einzelnen vom letzten Untertanen angefangen bis zum Herrscher umgewandelt wird, ohne aber die durch die staatlichen Organe vorzunehmende Reform dieser Ordnungen selbst gänzlich auszuschließen oder außer acht zu lassen; doch tritt dieser letztere Gesichtspunkt bei der Unmöglichkeit, unter den bestehenden schwierigen politischen und sozialen Verhältnissen durchgreifende Reformen auszuführen, stark zurück.

3. Gierke weist nach<sup>1</sup>, daß der Begriff der Kirche noch in einer weiteren Hinsicht von größter Bedeutung geworden ist, nämlich für die Entwicklung des Körperschaftsbegriffes. In der Kirche und ihren Gliederungen entstand eine ganz neue Gattung von Verbänden. Bei Augustinus insbesondere erscheint der rechtliche Begriff des in sich geschlossenen Verbandes bereits völlig entwickelt; längst vor ihm freilich war jener Begriff der Potenz und Tendenz nach ein neuer und spezifischer Rechtsbegriff, der aus dem Rahmen des antiken Systems heraustrat, während das alte *ius sacrum* nichts weiter war als ein Teil des *ius publicum*<sup>2</sup>. Nach christlicher Auffassung war die Kirche ein lebendiger Organismus, der mystische Leib Christi. Schon der Apostel hatte den Gedanken, daß die Menschheit ihrer Anlage und Bestimmung nach ein einheitlicher geistlich-sittlicher Organismus sei, in großartiger Weise, die einzig in der antiken Literatur dasteht, verkündigt: dem Ganzen wird in seinem geistigen Mittelpunkt eine lebendige Einheit und Persönlichkeit beigelegt und dabei doch jedem Gliede der eigene Wert, die Persönlichkeit gewahrt. Die Prinzipien der Einheit und Vielheit stehen hier in lebendigem Wechselverhältnis<sup>3</sup>. Wieder ist es in erster Linie Augustinus, der diese Ideen verwertet und darauf seine Anschauung aufgebaut hat. Die Kirche erscheint als die von Christus gestiftete, selbständige Heilanstalt, mit eigenen Rechten, mit eigenen Zielen, mit staatsähnlichem Charakter, mit einer Autorität, der sich in religiösen Dingen auch der christliche Kaiser zu beugen hat. Diese Lehren hat der Bischof spekulativ begründet und entfaltet besonders in seinem Werke *De civitate Dei*. Damit wurde einer staatsanstaltlichen Behandlung, wozu die Kaiser auf Grund des antiken Verbandsrechtes neigen mochten, entgegengewirkt und einer für Staat und Kirche gleich bedenklichen Entwicklung des beiderseitigen Verhältnisses vorgebeugt. So machen sich denn in der Tat überall schon die Keime der neuen Rechtsgedanken bemerklich, wenn es auch nicht gelang, die eingewurzelten traditio-

<sup>1</sup> Gierke III 106 ff.

<sup>2</sup> L. 1, § 2, D. 1, 1.

<sup>3</sup> Gierke III 109 f.

nellen Vorstellungen und Ideen zu überwinden. Der heidnisch-römische Staats- und Rechtsbegriff blieb, wie Gierke betont, bis zum Zusammenbruch in seinem Kern und Wesen bestehen. Das Corpus iuris civilis weist diesen mit christlicher Zutat äußerlich geschmückt auf. Wenn übrigens Gierke als Beleg die Anschauung der Kaiser über den Ursprung ihrer Gewalt anführt, so ist dieses Beispiel nicht ganz zutreffend. Allerdings, meint nämlich Gierke, akzeptierten die Kaiser die christliche Lehre, wonach ihre Gewalt von Gott stammt, aber sie gaben einerseits die alten irdischen Grundlagen der Staatsgewalt keineswegs auf und sie dachten andererseits so wenig an eine kirchliche Vermittlung ihrer göttlichen Vollmacht, daß sie vielmehr umgekehrt aus ihrem von Gott verliehenen Herrscherberuf die Befugnis zur Beherrschung auch der kirchlichen und religiösen Sphäre herleiteten. Deshalb schrieben zwar auch sie die ihnen von der Kirche vindizierte Aufgabe der Beschützung des Glaubens und der Bekämpfung von Häresie und Schisma mit weltlichen Mitteln sich zu; allein sie führten diese Tätigkeit nicht auf kirchlichen Auftrag, sondern auf ihr auch in kirchlichen Dingen begründetes göttliches Herrscherrecht zurück<sup>1</sup>. Einmal haben die Kaiser die Beherrschung der kirchlichen und religiösen Sphäre nicht schlecht hin für sich beansprucht; wohl beriefen sie z. B. die Synoden und bestätigten sie die Beschlüsse; aber es lag ihnen, wenige Ausnahmen abgerechnet, in der für uns in Betracht kommenden Zeit der Gedanke völlig fern, sich eine Entscheidung in Glaubenssachen anzumaßen<sup>2</sup>. Sodann wird man bei Augustinus nirgends die Auffassung nachweisen können, als ob die kaiserliche Gewalt durch die Kirche vermittelt wäre; und in der Regel machen die Ausführungen Augustins auch nicht den Eindruck, als ob er das Einschreiten des Kaisers gegen die Häretiker als im kirchlichen Auftrag erfolgend ansehen würde; vielmehr stellt er es so dar, daß der Kaiser als Sohn der Kirche allerdings die (moralische) Pflicht, aber auch das selbstverständliche, in seiner Machtfülle enthaltene Recht habe, gegen die Häretiker vorzugehen und seine Mutter, die Kirche, zumal auf deren Bitten hin, zu beschützen. Augustinus unternimmt es sogar, diese nach seiner Ansicht selbstverständliche Befugnis gegen die Angriffe der Irrgläubigen eingehend zu verteidigen. Der ganze Standpunkt des Bischofs erklärt sich vor allem aus den Zeitverhältnissen und in zweiter Linie aus den traditionellen christlichen Ideen, die er sich zu eigen gemacht. Zur Zeit Augustins bestand zwischen Staat und Kirche das Verhältnis völliger Harmonie in den Bestrebungen, keinerlei Rivalität. Kaiser Honorius kam den

<sup>1</sup> Gierke III 128.

<sup>2</sup> Vgl. Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat; F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 39 ff.



Wünſchen der Biſchöfe aufs bereitwilligſte entgegen; ſein Verhalten gegen die Kirche verriet nicht den Charakter der Herrſchaft über ſie als Staatsanſtalt, ſondern erſchien vielmehr als das Beſtreben eines friedlichen und freundſchaftlichen Zuſammenwirkens mit der Kirche. Die theoretisch-rechtliche Auffaſſung der Kaiſer trat bei den ſchlimmen politiſchen Verhältniſſen und bei der ſo bedeutenden Steigerung des moralischen Anſehens der Kirche und ihrer Machtfülle naturgemäß zurück. Die Ideen der tatsächlichen kaiſerlichen Kirchenpolitik hat Auguſtinus herausgegriffen und zur Grundlage ſeiner Auffaſſung gemacht; auch er iſt ein Kind ſeiner Zeit geweſen, und darum ſpiegeln ſich in ſeinen Darlegungen die Zeitanſchauungen und Zeitumſtände in viel höherem Grade wider, als gewöhnlich angenommen zu werden pflegt. Wird dieſes außer acht geſaſſen, ſo muß die Beurteilung ſeiner Theorien ſtets eine mehr oder weniger einſeitige und ungerechte ſein.

---



## R e g i s t e r.

- Abjegungsrecht der Bischöfe** 260.  
**Abjolutismus der kaiserlichen Macht** 4 76 f  
 79 ff.  
 — Theorie des A. 258.  
**Ackerbau im römischen Reich, sein Verfall**  
 22; f. auch Landwirtschaft.  
**Ackerverteilungen in Rom** 54.  
**Aetius** 3 153.  
**Afrika** 153 f 197 ff.  
**Agricola** 202.  
**Alanen** 2.  
**Alarich** 2 121.  
**Alexander d. Gr.** 88.  
**Alexandrien** 18.  
**Almojen** 217 ff 247; f. auch Nächstenliebe  
 und Wohltätigkeit.  
**Almojenwirtschaft, planlose, der Kirche** 219.  
**Altes und Neues Testament, ihr Verhältnis**  
 140 170.  
**Alttestamentliches Gesetz** 166.  
**Ambrosianer** 134 166 186.  
**Ambrosius** 4 13 ff 25 33 113 139 148  
 162 164 ff 174 187 207 208 210 ff  
 246 259.  
**Ammianus Marcellinus** 6 23.  
**Ämter, römische** 5.  
**Ämter und Ehren** 230.  
**Angriffskrieg** 87.  
**Apologeten** 93.  
**Apostaten** 14.  
**Apostolische Konstitutionen** 148 186.  
**Apringius (Prokonjul)** 124 129 138 146.  
**Arbeit** 227 ff 249 ff.  
**Arbogast** 1.  
**Archelaos, Philosoph** 156.  
**Arianismus** 13.  
**Aristokratie, römische** 199 f.  
**Aristoteles** 29 f 46 67 155 157 160 176  
 194 227 234.  
**Arfadus** 1 6 15.  
**Armenfürsorge im Römerreich** 12 226.  
 — durch die Kirche 208 226.  
**Armut** 46 216 245.  
**Ägyptisches Weltreich** 88.  
**Atthanasius (über Toleranz)** 13 134.  
**Attalus** 2.  
**Aufgaben des Staates** 265 f; f. auch Staat.
- Augustinus (Zeitverhältnisse)** 1.  
 — seine Persönlichkeit 138 f 148 ff.  
 — als Schiedsrichter 7.  
 — Stellung zur Toleranzfrage 17; f. auch  
 Toleranz.  
 — über die Sittlichkeit der höheren Stände  
 23.  
 — über den Staatsbegriff 25 ff.  
 — über das Römerreich als Staat 27 ff  
 35 39.  
 — über den sittlichen Charakter des Staates  
 34 ff.  
 — über seinen Ursprung 45 ff.  
 — über die Berechtigung der Staatsgewalt  
 63 ff.  
 — über den Zweck des Staates 66 ff.  
 — über die Stellung des Kaisers 77 ff.  
 — über das Ideal des Herrschers 82 ff.  
 — über Christentum und Staatspolitik  
 86 ff.  
 — über den christlichen Staat 93 ff.  
 — über Staat und Kirche 106 ff.  
 — über die verschiedenen Ordnungen im  
 Staat 154 ff.  
 — sein Einfluß auf das Mittelalter 254 ff.  
 — Würdigung seiner Staatslehre 264 ff.  
**Autorität, kirchliche** 96 114.  
 — staatliche 71 145.  
 — Ursprung 259.
- Babel** 84.  
**Bagai, Synode zu** 117 125.  
**Bagauben** 22.  
**Basilius** 207 246.  
**Bauern, freie, in Afrika** 199.  
**Baumann** 263.  
**Bäumer** 29.  
**Beamte, seine Pflichten** 101 136 145 253.  
**Beamtentum, römisches** 4 ff 21.  
**Bedürfnis, als Wurzel wirtschaftlicher Tägig-**  
**keit** 249.  
**Beneficentia bei Cicero** 157.  
**Berbern** 197.  
**Berufe, weltliche** 253.  
**Bindemann** 1 53.  
**Bindung, gesetzliche, der Berufe** 20.  
**Bischof als Richter** 7.

JC121 .A9S3

Die staats- und soziallehre des hl.

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00025 8055